

BHAVAN'S LIBRARY

This book is valuable and
NOT to be ISSUED
out of the Library
without Special Permission

RECHERCHES
SUR LES
CONCEPTIONS ÉCONOMIQUE
ET POLITIQUES.
DANS
L'INDE ANCIENNE
APRÈS LE RIGVEDA

PARIS
L. LÉVY & C^{ie}, ÉDITEURS
45, RUE RACINE, 45

—
1918

A MONSIEUR RADHAKUMUDA MOOKERJEE

et

A ÇRIYUTA BABU SHIVA PRASADA GUPTA

en hommage respectueux
et en signe de reconnaissance

Que MONSIEUR A. FOUCHER

et MONSIEUR P. MASSON-OURSEL

dont la bienveillance et les conseils éclairés
m'ont été une aide infiniment précieuse,
trouvent ici l'expression de ma reconnaissance

PRÉFACE

Je me propose d'étudier tous les textes qui dans la littérature de l'Inde se rapportent aux idées connotées par le mot *artha*, c'est-à-dire toutes les notions relatives à l'économie politique, prise dans son acception la plus large. C'est là une tâche considérable, et qui me demandera beaucoup d'années de ma vie. Peut-être eût-ce été faire preuve de meilleure méthode que de passer du mieux connu au moins connu, et de partir de l'Inde moderne pour remonter peu à peu le courant des siècles jusqu'à l'Inde ancienne. Mais une curiosité bien naturelle et l'attrait de saisir les institutions aussi près que possible de ce que nous appelons leurs origines m'ont entraîné à commencer par le *Rigvéda*. On voudra bien excuser ce qu'il y a encore d'incomplet et de décousu dans ces premières recherches, et d'un peu hâtif dans leur rédaction : leur périlleuse difficulté ne m'est apparue que quand il était déjà trop tard pour entreprendre un autre travail.

Je tiens à remercier ici MM. Jules Bloch et G. Renou, pour leur bienveillance, M. J. Wattie, pour son indulgence et son aide matérielle qui me fut très précieuse, Mme L. Morin, Miss E.-J. Beck, M. H. C. Divckar et M. S. R. Rānā.

Hem Chandra Joshi.

RECHERCHES
SUR LES
CONCEPTIONS ÉCONOMIQUES
ET POLITIQUES
DANS
L'INDE ANCIENNE
D'APRÈS LE RIGVEDA

INTRODUCTION

Les Védas contiennent en germe toutes les connaissances, qui furent développées plus tard par les Hindous. On peut dire que l'histoire authentique des Hindous et de leur pensée commence avec ces ouvrages fondamentaux. Max Müller écrit avec raison : « No one will ever understand the present religious, philosophical, legal and social opinions of the Hindus, who is unable to trace them back to their true sources in the Vedo » (1). M. Masson-Oursel partage cette opinion : « La civilisation indienne tout entière doit être tenue pour un perpétuel et mouvant commentaire de ce document, dont la portée lui est coextensive » (2). Certains savants tels que Geldner ou Pischel ne trouvent qu'un écart minime dans le degré de culture et de civilisation des Hindous des temps védiques et de ceux qu'Alexandre le Grand rencontra sur son chemin (3). Ragozin ne voit qu'une différence de degré et non de genre dans la vie des Aryens védiques et celle de leurs descendants qui habitent encore l'Inde (4). Assurément, l'existence des Hindous du ^{xx}^e siècle, qui résident dans les grandes villes, et profitent des dernières inventions scientifiques, diffère profondément de celle menée par leurs aïeux ;

1. *India: What it can teach us.*, p. 141-142

2. *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, p. 23.

3. *Vedische Studien*, vol 1, p. xxvi

4. *Vedic India*, p. 349.

mais, dans d'innombrables villages, le peuple vit aujourd'hui à peu près de la même manière primitive qu'aux temps védiques. Il n'est donc pas injustifié de chercher dans les Vedas les origines des notions économiques et politiques encore en vigueur dans l'Inde. Les *Dharmasûtras*, livres de lois brahmaniques, estiment que leurs ouvrages sont fondés sur les Vedas. Āpastamba dit : « Il (le *dharma*) doit donc avoir un motif sacré et se fonder sur un texte des Vedas » (1). Dans le *Vasistha Dharmasûtra* il est dit que : « Le *dharma* a été fixé par les textes révélés » (2). Le *Baudhāyanasûtra* assure que : « Le *dharma* est enseigné dans chaque Veda » (3). Manu affirme que : « Le Veda entier est la source du *dharma* » (4). Plus loin il dit : « Toute loi prescrite pour quiconque par Manou a été déjà entièrement exprimée dans le Veda ». On pourrait multiplier à l'infini les citations à l'appui de cette assertion. Elles nous montrent que les Vedas étaient considérés comme contenant les règles de conduite à l'usage des membres de la société aryenne (y compris le roi) et que les auteurs des codes plus tardifs se contentaient de les copier. Et il ne faut pas perdre de vue que pendant une longue période ces codes furent rigoureusement suivis non seulement pour diriger la société, mais aussi pour gouverner l'Etat.

* * *

Tout ceci est bien connu et universellement admis, mais il est un autre aspect de la civilisation védique qui a été trop négligé jusqu'ici. Nous voulons parler de l'existence très ancienne d'une école qui contestait l'autorité de la caste sacerdotale et encourageait le développement de conceptions matérialistes en contradiction directe avec l'orthodoxie.

1. Ārya samayo hy agr hya māna ādṛṣṭān 1 4 12 8 (śruty anumāna dvārēṇa pramāṇavanto vākya parisaṃdāpik eva yuktān) Commentaire sur 1 4 12 8).

2. Sacred Books of the East vol. XIV p. 1. Śruti smṛti vihitō dharmah.

3. Upadishō di armah prativedam 1 1 1 1.

4. Vedo kbhilo dharmamūlam et yah kaścīd kasyacid dharmo manunā parikṛtīṣṭān Sa sarvo vihitō vede 11 7.

brahmanique. Cette école n a une importance considérable pour notre thèse : car en même temps qu'elles conduisaient à l'athéisme dans le domaine philosophique, ses doctrines ont donné naissance dans le domaine politique et économique à la science de l'*Arthasāstra*. Il convient donc d'esquisser ici ce que nous pouvons entrevoir de ce curieux mouvement d'idées.

Depuis longtemps déjà on a signalé dans le *Rigveda* des traces évidentes de scepticisme. Prajāpati Parameshīn, le fameux auteur du *Nāsadīya-sūkta*, déclare qu'au commencement du monde « il n'y avait encore ni être ni non-être » (1) ; et il continua : « Qui sait et qui peut nous dire de quoi il (l'univers) est né et d'où provient cette création ? Les dieux sont plus jeunes que la création : mais alors qui sait d'où il (l'univers) est venu à l'existence » (2). Quand Dirghatamas dit de son côté : « Je ne sais pas si j'en sais » (3), il faut avouer que le scepticisme ne saurait guère aller plus loin. Mais c'est surtout à travers les cinglantes ripostes des auteurs des hymnes que nous devinons l'existence d'une école athéiste puissante, dont les adeptes assaillaient les prêtres védiques de questions destinées à les embarrasser : « A quel dieu devons-nous offrir des sacrifices » (4) ? — « Où est-il ? » — « Vous avez tant de dieux qui se combattent les uns les autres ; si nous offrons un sacrifice à l'un d'eux, nous nous attirons de ce fait le mécontentement d'un autre, qui se vengera. Lequel devons-nous adorer ? Aucun » (5). — « Où était sa résidence, quel était son soutien, comment vivait-il, avec quel créa-t-il cet univers » (6) ? — « Où est la forêt, où sont les

1. Na asat āsit no sat āsit. X, 129, 1.

2. Ka ā addhā veda kshīha pra vocat kutah ājātākutah iyaṃ viśvīritāh. Arvāḥ devāḥ aśya viśarjanena atha ka veda yata ābabhūva. *Ibid.* 6.

3. Na vijānāmi yat iya idam asmi. I, 164, 37

4. Kasmā devāya havishā vidbema X, 121, 1-9

5. C'est à ces incrédules que répond Hiraṇyagarbha dans l'hymne qui lui est attribué. Cf. Yam smā pricchanti Kūba saḥ iti ghoram at im āhuḥ na eśha āstī. II, 12, 5.

6. Kim avit āsit adhi-sthānam arambhaṇam katamat avit katham āsit. X, 81, 2.

arbres avec lesquels il construisit la terre et le ciel » (1) Il est bien clair que toutes ces questions émanaient de cette masse de sceptiques et d'athées dont parle encore le texte suivant « Lui qui est notre père, qui nous a créé, qui nous soutient et connaît tous les hommes qui est le seul soutien de la gloire des dieux, c'est à lui que nos adversaires (osent) peser des questions » (2) 1

On ne s'étonnera donc plus de rencontrer dans le *Rigveda* des noms aussi nombreux pour désigner les gens hétérodoxes qui n'appartiennent pas à la religion védique On les appelle *Apaurata*, *Anyatrata*, *Atrata*, *Anindra*, *Adeta*, *Deranid*, *Devahelaka*, *Ayayyu*, etc Ce n'étaient pas seulement des Dâsas mais aussi des Aryens

Les poètes védiques font souvent des prières pour la destruction ou la soumission de ces Aryens dévoyés « Avec ton aide (Manyus) puissions nous soumettre les Dâsa et les Āryas » (3), dit l'un d'eux Et un autre chante ainsi « Les Dâsas et les Āryas qui n'ont pas de dieux nous défient pour la bataille (il s'agit probablement d'une discussion publique), puissent ils être facilement défaits par nous puissions nous leur faire du tort dans le lieu de l'assemblée » (4) Le fait de décrire des Aryens comme « n'ayant pas de dieu », prouve que parmi les Aryens eux mêmes il y avait des gens qui remettaient la religion védique Les « ennemis des dieux » étaient des Aryens non croyants Ceci ressort de la lamentation d'un rishî « O dieux ! quoique nous ayons jamais pu vous faire d'injures par nos paroles, nos pensées ou nos actions punissez en Ārāvā lui qui nous a poussé à des actions

1 Kim avit vanam kah ōm sah vrihakah ōm yatah dyāvā prithivī
nīh-tataksuh *Ibīd* 4

2 Yāh nah pitā jan īh yāh vidātā dhāmāni vedā bhuvānāni viçā
Yāh devānam nāmadhāh ekah eva tam sapraçnam bhuvanā yanti
anya X, 82 3

3 Sahyāma dāsam āryam ivayā yojā X 83 1

4 Yāh nah dāsa āryāh vā puruṣtula adeva ā indra yudhāye ciketa
Asmābhīh īc suśahāh santu çātravāh ivayā vāyam tām vanyāma
sangame X, 38, 3

mauvaises » (1). Dans ce texte encore ceux qui ont injurié les dieux sont certainement des Aryens, mais des Aryens égarés. Il existait ainsi « des adorateurs des idées mûres (2) » (pâka, c'est à-dire excellentes) et des adorateurs des idées vicieuses ou mauvaises » (3), entendez des « bien-pensants » et des « mal-pensants ». Les adeptes de la foi « mûre » ou ancienne sont les fidèles de la religion védique. Ce sont les Brahmanes qui suivaient la voie tracée par leurs ancêtres (4) et les fauteurs du mal étaient ceux qui défiaient cette religion et prêchaient des idées opposées. Ces derniers nous sont décrits comme « des ennemis des Brahmanes et de leur science rituelle, des mangeurs de viande, aux yeux terribles et qui demandent : à quoi bon tout ceci (les sacrifices, etc.) » (5). Ces hérétiques attaquaient avec de faux arguments ceux qui vivaient selon les idées établies dans l'antiquité (6). Ils raillaient « les partisans de la vieille religion et trouvaient faux ce que leurs adversaires considéraient comme juste » (7). Il ne semble pas douteux que des discussions publiques avaient lieu entre les partisans du mal et les partisans du bien ; on nous dit que : « Les vrais et les faux arguments lattaient les uns contre les autres comme des rivaux » (8).

Tous ces textes nous intéressent à un double point de vue. En premier lieu, ils nous montrent déjà répandues dans la société védique les théories matérialistes, que la postérité a

1. Yat vah devâh cakrîma jîhvayâ guru manasâh vâ prayatî deva-belanam Arâvâ yah nah abhi ducchunâyate tasmin tat enah vasavañ ni-dhetana. X, 37, 12.

2. Pâka-çansa. VII, 104, 9. Pâkena manasâ Ibid, 8 et X, 114, 4.

3. Aghaçansa. II, 42, 4; VII, 103, 2, 4; V, 3, 7 etc.

4. Ritam cikîrvah ritamit cikîddhi ritasyadhârâh anu-trindhi pûrvâh. V, 12, 2.

5. Brahmadvishe kravyâde ghoracakshase dveshañ dhâtîm auvâyam kimîdine. VII, 104, 2.

6. Ye pâkaçansam vibharante evaish ye tâ bhadrâm dushayanti avadhâbhîh. Ibid, 9.

7. Yah mâ pâkena manasâ estantam abhicaste anulebhîh vacobhîh. Ibid, 8.

8. Sat ca ssat ca vacast paspridhâte Ibid, 12.

placées sous le patronage de Brihaspati. Et il est bien certain que quand Laukya Brihaspati exprime l'opinion que « tout est issu du non être » il jette en fait les bases de l'athéisme (1). Evidemment par « Non être » il désignait l'absence d'un créateur conscient, car il affirme que « les atomes avaient été mis par les dieux et dansaient pour produire l'univers » (2). De ce point de vue il considère donc que les atomes sont la cause originelle de l'univers. Ils se trouvaient « avant la création dans les profondeurs de l'au-delà étroitement attachés les uns aux autres ». Cette comparaison se réfère aux animaux qui se reproduisent seulement après avoir cohabité. Sa méthode logique est inductive et il professe l'opinion que les choses invisibles suivent les mêmes lois qui régissent les choses visibles. Cette théorie devint plus tard une théorie réaliste qui ne reconnaissait l'existence que des choses qu'on voit (3). Et l'on comprend sans qu'il soit besoin d'y insister davantage combien cette sorte de positivisme fut favorable au développement des conceptions essentiellement réalistes de la politique et de l'économie politique.

Par un autre biais encore ce genre de considérations se rattache étroitement au sujet de notre thèse. Selon toute vraisemblance les partisans de la doctrine matérialiste se recrutèrent principalement parmi ceux qui s'adonnaient au commerce et au négoce (4) et ceci pour plus d'une raison. Les commerçants se trouvaient en contact avec les négociants étrangers qui débarquaient pour la plupart dans les ports

1 Devānām prathame yuge satah sat ajāyats X 72 2 *L'Anukramāṇ* hā nous dit que l'auteur de cet hymne est « Laukya vā Brihaspatiḥ ». Ce nous montre que ce Brihaspati était le fondateur du matérialisme indien. Le terme Laukya est le synonyme du mot *lokāyatika* ou du mot *Lokayātriv*.

3 *Ātra vāḥ nṛityatām* *iva tivrāḥ reṇuḥ* *apa* *Āyala* *Ibid.* 6.

4 *Pratyakṣhāvāda* voir *Sarvadarśanasamgraha* chap. tre I.

5 Voilà pourquoi Indra tue tous les *Bekandās* et *Pañis* (VIII 66, 10) qui sont infidèles n'encouragent pas le culte sryen et ne font pas de sacrifices (VII 4 3).

occidentaux de l'embouchure du fleuve Siadhu pour troli-
quer de première main avec l'Inde ; et comme ces étrangers
appartenaient à des religions fort différentes de la leur, les
relations fréquentes avec ces derniers rendoient les commer-
çants hindous plus tolérants en matière religieuse et plus
négligents en ce qui concernait leur propre religion. De plus
leurs efforts, constamment dirigés vers l'acquisition des ri-
chesses, engendraient chez eux une répugnance naturelle à
se délaier des biens acquis, même si c'était au nom de la
religion. Bref, toutes les circonstances les poussaient vers l'é-
cole de Brihaspati (1). Nous aurons à nous en souvenir tout
à l'heure quand nous verrons les Pañis et les Vonku Vañik
limités en termes ahominables par les auteurs des hymnes
ou que nous entendrons ces derniers formuler des prières
pour que « leurs idées soient corrigées ».

* * *

Les observations qui précèdent peuvent aider à comprendre
comment nous avons cru devoir aller chercher presque dans
le Rigveda les origines des doctrines économiques et politi-
ques hindoues. Dans le Rigveda, le mot *artha* signifie un but
à « atteindre » (2) ou parfois « les éléments nécessaires au
bonheur humain ». L'expression *ityai artham* (3) est em-

1. Voir VI, 53, 3 ; VIII, 97, 2 ; I, 124, 10 et VIII, 21, 14.

2. Tat Indrañ artham ecitati. I, 10, 2.

3. Kshatrîya ivam çravase tvam mahiyâ ishtaye tvam artham Iva
tvam ityai Visadriçâ jivâtâ abhi-pracakshe ushâ. I, 113, 6.

Devan. ३१३. ३२२. ३३१. ३३३. ३३४. ३३५. ३३६. ३३७. ३३८. ३३९. ३४०. ३४१. ३४२. ३४३. ३४४. ३४५. ३४६. ३४७. ३४८. ३४९. ३५०. ३५१. ३५२. ३५३. ३५४. ३५५. ३५६. ३५७. ३५८. ३५९. ३६०. ३६१. ३६२. ३६३. ३६४. ३६५. ३६६. ३६७. ३६८. ३६९. ३७०. ३७१. ३७२. ३७३. ३७४. ३७५. ३७६. ३७७. ३७८. ३७९. ३८०. ३८१. ३८२. ३८३. ३८४. ३८५. ३८६. ३८७. ३८८. ३८९. ३९०. ३९१. ३९२. ३९३. ३९४. ३९५. ३९६. ३९७. ३९८. ३९९. ४००. ४०१. ४०२. ४०३. ४०४. ४०५. ४०६. ४०७. ४०८. ४०९. ४१०. ४११. ४१२. ४१३. ४१४. ४१५. ४१६. ४१७. ४१८. ४१९. ४२०. ४२१. ४२२. ४२३. ४२४. ४२५. ४२६. ४२७. ४२८. ४२९. ४३०. ४३१. ४३२. ४३३. ४३४. ४३५. ४३६. ४३७. ४३८. ४३९. ४४०. ४४१. ४४२. ४४३. ४४४. ४४५. ४४६. ४४७. ४४८. ४४९. ४५०. ४५१. ४५२. ४५३. ४५४. ४५५. ४५६. ४५७. ४५८. ४५९. ४६०. ४६१. ४६२. ४६३. ४६४. ४६५. ४६६. ४६७. ४६८. ४६९. ४७०. ४७१. ४७२. ४७३. ४७४. ४७५. ४७६. ४७७. ४७८. ४७९. ४८०. ४८१. ४८२. ४८३. ४८४. ४८५. ४८६. ४८७. ४८८. ४८९. ४९०. ४९१. ४९२. ४९३. ४९४. ४९५. ४९६. ४९७. ४९८. ४९९. ५००. ५०१. ५०२. ५०३. ५०४. ५०५. ५०६. ५०७. ५०८. ५०९. ५१०. ५११. ५१२. ५१३. ५१४. ५१५. ५१६. ५१७. ५१८. ५१९. ५२०. ५२१. ५२२. ५२३. ५२४. ५२५. ५२६. ५२७. ५२८. ५२९. ५३०. ५३१. ५३२. ५३३. ५३४. ५३५. ५३६. ५३७. ५३८. ५३९. ५४०. ५४१. ५४२. ५४३. ५४४. ५४५. ५४६. ५४७. ५४८. ५४९. ५५०. ५५१. ५५२. ५५३. ५५४. ५५५. ५५६. ५५७. ५५८. ५५९. ५६०. ५६१. ५६२. ५६३. ५६४. ५६५. ५६६. ५६७. ५६८. ५६९. ५७०. ५७१. ५७२. ५७३. ५७४. ५७५. ५७६. ५७७. ५७८. ५७९. ५८०. ५८१. ५८२. ५८३. ५८४. ५८५. ५८६. ५८७. ५८८. ५८९. ५९०. ५९१. ५९२. ५९३. ५९४. ५९५. ५९६. ५९७. ५९८. ५९९. ६००. ६०१. ६०२. ६०३. ६०४. ६०५. ६०६. ६०७. ६०८. ६०९. ६१०. ६११. ६१२. ६१३. ६१४. ६१५. ६१६. ६१७. ६१८. ६१९. ६२०. ६२१. ६२२. ६२३. ६२४. ६२५. ६२६. ६२७. ६२८. ६२९. ६३०. ६३१. ६३२. ६३३. ६३४. ६३५. ६३६. ६३७. ६३८. ६३९. ६४०. ६४१. ६४२. ६४३. ६४४. ६४५. ६४६. ६४७. ६४८. ६४९. ६५०. ६५१. ६५२. ६५३. ६५४. ६५५. ६५६. ६५७. ६५८. ६५९. ६६०. ६६१. ६६२. ६६३. ६६४. ६६५. ६६६. ६६७. ६६८. ६६९. ६७०. ६७१. ६७२. ६७३. ६७४. ६७५. ६७६. ६७७. ६७८. ६७९. ६८०. ६८१. ६८२. ६८३. ६८४. ६८५. ६८६. ६८७. ६८८. ६८९. ६९०. ६९१. ६९२. ६९३. ६९४. ६९५. ६९६. ६९७. ६९८. ६९९. ७००. ७०१. ७०२. ७०३. ७०४. ७०५. ७०६. ७०७. ७०८. ७०९. ७१०. ७११. ७१२. ७१३. ७१४. ७१५. ७१६. ७१७. ७१८. ७१९. ७२०. ७२१. ७२२. ७२३. ७२४. ७२५. ७२६. ७२७. ७२८. ७२९. ७३०. ७३१. ७३२. ७३३. ७३४. ७३५. ७३६. ७३७. ७३८. ७३९. ७४०. ७४१. ७४२. ७४३. ७४४. ७४५. ७४६. ७४७. ७४८. ७४९. ७५०. ७५१. ७५२. ७५३. ७५४. ७५५. ७५६. ७५७. ७५८. ७५९. ७६०. ७६१. ७६२. ७६३. ७६४. ७६५. ७६६. ७६७. ७६८. ७६९. ७७०. ७७१. ७७२. ७७३. ७७४. ७७५. ७७६. ७७७. ७७८. ७७९. ७८०. ७८१. ७८२. ७८३. ७८४. ७८५. ७८६. ७८७. ७८८. ७८९. ७९०. ७९१. ७९२. ७९३. ७९४. ७९५. ७९६. ७९७. ७९८. ७९९. ८००. ८०१. ८०२. ८०३. ८०४. ८०५. ८०६. ८०७. ८०८. ८०९. ८१०. ८११. ८१२. ८१३. ८१४. ८१५. ८१६. ८१७. ८१८. ८१९. ८२०. ८२१. ८२२. ८२३. ८२४. ८२५. ८२६. ८२७. ८२८. ८२९. ८३०. ८३१. ८३२. ८३३. ८३४. ८३५. ८३६. ८३७. ८३८. ८३९. ८४०. ८४१. ८४२. ८४३. ८४४. ८४५. ८४६. ८४७. ८४८. ८४९. ८५०. ८५१. ८५२. ८५३. ८५४. ८५५. ८५६. ८५७. ८५८. ८५९. ८६०. ८६१. ८६२. ८६३. ८६४. ८६५. ८६६. ८६७. ८६८. ८६९. ८७०. ८७१. ८७२. ८७३. ८७४. ८७५. ८७६. ८७७. ८७८. ८७९. ८८०. ८८१. ८८२. ८८३. ८८४. ८८५. ८८६. ८८७. ८८८. ८८९. ८९०. ८९१. ८९२. ८९३. ८९४. ८९५. ८९६. ८९७. ८९८. ८९९. ९००. ९०१. ९०२. ९०३. ९०४. ९०५. ९०६. ९०७. ९०८. ९०९. ९१०. ९११. ९१२. ९१३. ९१४. ९१५. ९१६. ९१७. ९१८. ९१९. ९२०. ९२१. ९२२. ९२३. ९२४. ९२५. ९२६. ९२७. ९२८. ९२९. ९३०. ९३१. ९३२. ९३३. ९३४. ९३५. ९३६. ९३७. ९३८. ९३९. ९४०. ९४१. ९४२. ९४३. ९४४. ९४५. ९४६. ९४७. ९४८. ९४९. ९५०. ९५१. ९५२. ९५३. ९५४. ९५५. ९५६. ९५७. ९५८. ९५९. ९६०. ९६१. ९६२. ९६३. ९६४. ९६५. ९६६. ९६७. ९६८. ९६९. ९७०. ९७१. ९७२. ९७३. ९७४. ९७५. ९७६. ९७७. ९७८. ९७९. ९८०. ९८१. ९८२. ९८३. ९८४. ९८५. ९८६. ९८७. ९८८. ९८९. ९९०. ९९१. ९९२. ९९३. ९९४. ९९५. ९९६. ९९७. ९९८. ९९९. १०००.

Dans la phrase *ityai artham* le mot *ityai* signifie « pour aller » (*gama-
ndrtham* d'après Sâyana), mais est employé de la même manière que le
terme *loka-yâtrâ* de la période ultérieure. Le mot *yâtrâ* a la même si-

ployée pour désigner ces éléments d'une vie heureuse et complète. Cette expression est analogue au terme *loka-yatira* employé par les maîtres de la science politique et de la science économique (*Arthasāstra*). Cette signification du mot *artha*, et la découverte de quelques faits de caractère économique et politique qui me paraissent avoir été méconnus jusqu'ici, m'ont décidé à étudier la vie matérielle et sociale de la société védique saisie dans sa réalité quotidienne. Nos recherches porteront sur le *Rigveda*, considéré comme le document plus ancien de toute la littérature ancienne de l'Inde. Nous ne chercherons pas pour le moment à préciser davantage cette ancienneté, nous n'oublions pas non plus que ce texte indien ne représente pas toute l'Inde, mais qu'il émane des immigrants aryens qui ont donné une forme définitive à la civilisation indienne.

Nous avons divisé notre travail entre les deux groupes de faits sociaux distingués ci-dessus : les uns d'ordre économique et les autres d'ordre politique. C'est la méthode philologique que nous comptons leur appliquer. Nous nous attacherons avant tout à préciser le sens de quelques termes et de quelques titres en relevant tous les passages où il en est question. Nous désirons faire « parler les mots ». À force de les comparer dans leurs emplois divers ils nous révéleront eux-mêmes leur signification véritable. Nous ne nous interdisons pas d'appeler parfois à notre secours ce que nous savons de l'époque postérieure pour corroborer nos hypothèses ; mais la tâche que nous envisageons, c'est l'étude du milieu et de l'époque au sein desquelles les doctrines politiques et économiques dont l'influence a été si considérable dans la civilisation indienne jusqu'à nos jours.

.....

PREMIERE PARTIE

LES CONCEPTIONS ECONOMIQUES

Du fait qu'on trouve le nom de Kshetrasyapati ou Kshetrapati (le dieu protecteur des champs et du bétail) dans quelques hymnes (1), il est permis de déduire que ce dieu étoit très connu parmi les agriculteurs et éleveurs. Il est intéressant de noter que les instruments dont faisaient usage les paysans védiques sont restés aux Indes presque dans le même état de développement (2). A l'heure actuelle on laboure la terre avec la charrue primitive tirée par les bœufs comme aux temps très reculés du *Rigveda*, et il n'y a pas eu de changement dans la construction de cet instrument. L'existence de canaux d'irrigation témoigne d'un état déjà avancé de l'agriculture - or « les canaux ne sont mentionnés qu'une fois dans le *Rigveda*, c'est du moins dans un des plus anciens livres, le septième (3).

L'élevage du bétail étoit aussi dans un état prospère. Les chevaux et les vaches sont l'élément essentiel de l'économie védique. Les hymnes de louanges (*dānastuti*) montrent que l'élevage de ces deux types de bétail étoit pratiqué sur une très grande échelle. Un poète dit : « J'ai reçu 60 mille chevaux, deux mille bœufs et dix mille vaches » (4). Un autre poète chanta que Purupanthas faisoit un cadeau de cent mille

1 IV, 57, 103 ; VII, 35, 10 ; X, 66, 13

2 Çunam vāhāh çunam naraḥ çunam kṛṣhata lāṅgalam Çunam varatāh badhyentām çunam aśvānam uta iṅsya IV, 57, 4

3 Yā āpaḥ divyāh uta vā aravanti khaṇṭirimā uta vā yāh avayam-

le sage énergique, nourrissant ensemble les deux couleurs et fut béni véritablement parmi les dieux » Cet Agastya qui servait à la fois les deux couleurs (la blanche et la noire) est célèbre dans la littérature classique

4 Shashthim anhasrā aṅvasya aṅtā asanam uśhīrāṇām vimṣaṇim caṭā . daga garām sahasrā, VIII, 46, 22.

chevaux au prêtre (1) La république des Ruçamas (2) faisait don de quatre mille vaches au prêtre Babhru (3) Ces chiffres pouvaient être exagérés, mais malgré tout ils prouvent qu'en ce temps là il existait des éleveurs de bétail qui possédaient de grands troupeaux de vaches et de chevaux On compare pour leur nombre le grand troupeau des vaches aux Maruts (4) et le mot élovour de vaches devenait une appellation des plus respectables (5), on l'employait même pour désigner le chef d'Etat (*gopatir janânâm*) (6) et spécialement Indra On élevait aussi les moutons (7) en grands troupeaux et on en faisait également don par centaines

* * *

La mention des hôtes à lano aidera à nous expliquer tout à l'heure pour une part l'importance prise par l'industrie du vêtement mais la nécessité et parfois la prospérité avaient créé nombre d'autres industries, telles que celles du bois et du métal Dans les plaines indiennes les chariots devaient être d'une grande utilité pour le transport comme pour le combat et le métal était employé pour fabriquer des armes et certaines parties

1 Sam vâm çatâ nâsatyâ sabastrâ açvânâm purupanthâh giro dât VI, 63 10

2 D'après le commentaire de Sîyaña (V 30, 15) le peuple nommé Ruçama — ruçameshu etat sanjnakeshu Janeshu — faisait don de quatre mille vaches La mention du chef de ce peuple dans le vers précédent montre qu'il avait un chef élu qui prenait au sacrifice Sur le sens du terme *râjan* voir le chapitre sur les chefs d'Etat védique

3 Rîñancaye râjanî ruçamânâm Atyah [na vâ] raghuâh ajyamânah babhruh catvâri saanât sabastrâ V. 30, 15

4 Marutâm purulamam apôrvyam gavâm sargam iva 1 vaye V, 56 5

5 Ivâm it me gopatim viçvaâ âha â naa indrah sumatim gantu accha VII, 18 4, Somam janasya gopatim IX, 35, 5, etc

6 Gopati était un éleveur et possesseur des vaches Ainsi dans l'hymne III, 31, 4 « Patih gavâm abhavat ekaâ indrah » le terme patih gavâm signifie un possesseur des vaches (cf VII 98 6) Le berger est gopâ ou paçupâ (VI, 51, 3 IV 5 4, X 61 10 etc)

7 Çatam ekam ca meabân I 117 18 Voir aussi I, 116 16 et Vâlakhilya 8, 3

les chars avaient aussi des parties métalliques (1). Certains ustensiles de ménage étaient en métal, comme par exemple les *gharma* (chaudron) (2). Le fait que des villes sont dites entourées de mur de fer (au de cuivre), montre que ces métaux étaient également employés par les architectes et les ingénieurs.

Nous rencontrons le mot *rajata* dans le sens d'argent ou de quelque métal similaire dans le *Rigveda* une seule fois (3) ; mais *arjuna*, *çukram candram* et *rajas* semblent parfois désigner l'argent. L'or est sans aucun doute le métal qui est mentionné le plus souvent. Différents ornements étaient collectionnés avec l'or. Les orfèvres, qui fabriquaient ces objets et y montaient des diamants et des perles, étaient assurément habiles dans leur art. Ils étaient en même temps des bijoutiers (4). L'or était incrusté sur les objets de bois et de métal employés par les riches seigneurs et les chefs d'Etat (5). Nous verrons dans le chapitre 3 les différents usages de l'or. Le *Rigveda* mentionne des ornements d'or qui servaient aussi de valeur d'échange pour acheter les choses nécessaires. Il semble que les monnaies d'or étaient caillées et partées (6) : Cette coutume subsiste encore de nos jours dans l'Inde. Il existait aussi des colliers composés de pierres précieuses (7). La coutume védique est sous ce

1. *Hirañyanīrūk ayañ asya atbūñā*. V, 62, 7.

2. *Gharmah cil taptah pravrije yah āsīt ayasmayah*. V, 30, 15.

3. *Rijram ukthañyayāñe rajalam harayāñe*. VIII, 25, 22.

4. *Mañigriva*. I, 122, 14 ; cf. I, 33, 8.

5. *Rathikoçe hirañyaye*. VIII, 20. 8. *Ratham hirañyavandhuram hira-yābhīçam açvinañ Ā hi atbāhah divisprīçam*. VIII, 5, 28. *Varāñ iva it sivatāsañ hirañyayāñ abhi avadhābhīñ tanvañ pipīçe*. V, 60, 4. *Pu-riñā tā kumārīñā viçvam āyuh vyaçñutah. Ubhā hirañyapeçasā*. VIII, 1, 9.

6. *Nishkagrīvah brihat-ukthah*. V, 19, 3. *Arhan bibharahi sâyakāni hanva arhan nishkam yajtam viçvarūpam*. II, 33, 10. *Nishkam vā ghā riñavate arjam vā duhitāñ divah*. VIII, 42, 15. *Rudrah yat vah marutañ ukmarakshasañ*. II, 34, 2. Voir V, 85, 1 ; VIII, 20, 22 ; X, 78, 2, etc.

7. *Hirañyakarñam mañigrīvam arñah tat nah viçe varivasyantu levāñ*.

rapport à peu près la même que celle qui fut décrite plus tard par les auteurs grecs. Les hommes eux mêmes aimaient à porter des ornements. Les Maruts étaient un peuple guerrier cependant ils se couvraient d'or et de pierres précieuses (1), et portaient des vêtements magnifiquement parés d'ornements pareils à des daims tachetés. Les dieux portaient des boucles d'oreilles d'or et des colliers de perles ou de diamants, ce qui n'empêchant pas les colliers de fleur, d'un emploi si fréquent à l'âge classique, d'être déjà en vogue. C'est ainsi que l'on nous décrit la splendeur des Maruts sous leurs guirlandes de fleurs et leurs colliers de pièces d'or.

A cette époque le tissage avait atteint dans son évolution un niveau élevé. Le coton et la laine étaient travaillés pour confectionner des vêtements et les tisserands s'efforçaient d'obtenir de beaux tissus (2). De fait cette industrie indienne était réputée dans toutes les parties du monde et depuis les temps védiques les tissus étaient exportés dans les pays étrangers (3). Ragozin dit avec raison que « The Aryan settlers of Northern India had already begun, at an amazingly early period to excel in the manufacture of the delicate tissue which has ever been and is to this day — doubtless in incomparably greater perfection — one of their industrial glories » (4). On dit d'Agni qu'il a revêtu la terre de nouveaux vêtements (5) et plus loin nous lisons que la terre

1 Ibid. cf. le anjishu ye vâcishu svalbhânavat I, 122 1, cf. I 33 8
 2 râkai u rukmeshu khâdishu çrâyâ ratheshu dhauvasu V, 53 4

3 Vâsah vâyah avinâm à vâânsi marmrijat X 26 6

4 The old Babylonian name for muslin was *sindhu* i. e. that the stuff was simply called by the name of the country which exported it. *I edic India* par Ragozin p. 306. *Peça peça* oder *piça* ist schon in sehr alter zeit mit der Baumwolle die ihre Heimat in Indien hat aus den altindischen in das semitisch e ngedrungen. *Arabisches im Alter Testament* par I Scheffelowitz p. 25

5 *I edic India* p. 306

6 Ut çukram atkam ajate aimaamat navâ mâttribhyaç vassuâ jahâti
 1 95 7

a revêtu sa robe de lumière (1) : ces textes montrent qu'on connaissait déjà à cette époque certains procédés pour colorer les tissus. L'expression *Hiraṇyayam atkam* (2) signifie soit incrusté d'or, soit de couleur dorée. On prenait soin que les vêtements embellissent la personne qui les revêtait (3). A certaines occasions on revêtait des vêtements particuliers (4) ; à l'occasion des cérémonies on mettait des vêtements de couleur blanche (5). Les fiancés portaient des vêtements conformes à leur condition (6). Il est bien certain que les jeunes filles et les femmes mariées portaient parfois des costumes magnifiques. Une description nous montre Ushas revêtue de vêtements « telle une femme qui veut plaire à son mari (7) ». Les danseuses portaient des vêtements de couleurs vives (8). Ces exemples suffisent pour donner une idée assez avantageuse de ce qu'était l'industrie du tissage à l'époque védique.

Le travail du cuir était également dans un état assez avancé. Le cuir est d'un usage général. Il existait des sacs de cuir (9). Les courroies de cuir étaient appelées *Varatra*. Dans les débits de vin, des sacs de cuir servaient de récipients pour les liquides (10). Sans doute il existait d'autres objets qui étaient fabriqués avec le cuir, mais le *Rigveda* ne les mentionne pas. Nous savons cependant par lui que le cuir était tanné (11).

1. *Vasishva hi mīyedhya vastrāṇi ūjam pate.* I, 26, 1. Cf. IV, 53, et I, 25, 13.

2. *Yat aśvān dhruṣu prishatīḥ ayugdhvam hiraṇyayān pratī atkāṁ amugdhvam.* V, 55, 6.

3. Cf. *Vasānah atkam surabhiṁ.* VI, 29, 3.

4. *Sūryam yāḥ brahmā vidyāt saḥ it vādhyam arhatī.* X, 85, 34.

5. *Bhadrā vastrāṇi arjanā vasānā.* III, 39, 2.

6. *Jāyā iva patye uçati suvāsāḥ ushāḥ hasrā iva nī rīṣīḥ spṛāḥ.*

1, 124, 7.

7. *Adhi decānsi vapate nrīṇaḥ iva.* I, 9, 4.

8. V, 83, 7.

9. *acarshaṇe. Tatśa pīḥa.*

10. *tam aśvina.* I, 11, 1, 2.

11. *Ibid.*

12. *Adhahpadāḥ it caidyasya kṛishṭayāḥ carmanāḥ abhūtaḥ janāḥ.* Ibid. 38. *Çatam veñṇa çatam çunah çalam carmāṇi mlātān Vīṣak* bilya 7, 3.

tous en obtenir de l'argent » (1), il nous montre que le peuple védique s'était élevé économiquement bien au-dessus de l'état primitif.

1. Voir p. 24, note 5.

CHAPITRE II

LE COMMERCE

Un autre fait qui prouve le niveau économique élevé atteint par les Aryens védiques est l'existence parmi eux de marchands s'occupant de l'exportation et de l'importation des articles de première nécessité ou même de luxe « It would be absurd to suppose that the Aryan Vajcya did not engage in industry and commerce », écrivent MM Macdonell et Keith (1) D'après Griffith « the small merchant or trader lived a less settled life and saw more of the world than the agriculturist We see him on the point of starting on a journey for business purposes with his little stock of goods (2) » Il n'y avait pas seulement des petits boutiquiers de villages mais encore comme nous allons voir, de riches négociants (3)

Mais dès l'abord nous nous heurtons ici à une question extrêmement controversée celle de la véritable nature des Pānis MM Macdonell et Keith les considèrent comme des étrangers, pourtant la théorie qui veut que les Pānis ne soient pas des Aryens ne nous paraît pas défendable M Hildebrandt maintient que les Pānis étaient de race aryenne, mais, d'après lui ils étaient les Parnoi des Grecs et ils habitaient en Perse où l'on retrouverait leurs traces (4) Hardy

1 *Vedic Index* II p 33,

2 *Rigveda Introduction* p 13

3 « Apparently Brihu was a Pāni though the words of the *Rigveda* might be taken to mean that he was one who had overthrown them entirely If so Pāni must here certainly mean a merchant in a good sense Brihu being then a merchant prince » *Vedic Index* II, p 30

4 *Vedische Mythologie* vol I p 94 et 95

dit « Es liegt, wie Hillebrandt gezeigt hat, kein Grund vor, die Pañis so auch die Dāsas (Dasyus), denen sie zugeteilt werden (VII, 6, 3, cf V, 34, 5) für Nichtarier in unserem Sinne zu halten. Sie befanden sich im sprachlichen und religiösen Gegensatz zu den « Ariern » in dem Sinne des Rigveda, welcher nur die Indravererher « Arier » nennt und jene, die eine für den Indra-freund verständliche Sprache sprechen. Allein zur Urbevölkerung des Landes sind sie auf keinen Fall zu rechnen (1) » Si l'on veut en faire des barbares, on se heurte au sens des vers *rigvédiques* qui mentionnent les Pañis comme des Aryens riches et avarés dignes de malédiction du prêtre. La classe sacerdotale maudissait dans les termes les plus cuisants les Aryens riches qui ne faisaient pas d'aumônes. Un poète védique dit à Indra « Ne lie pas amitié avec des hommes riches qui violent les ordres et sont des ivrognes, quand tu prarèdes (au châtiment, de taute leur bande, ces hommes avarés l'appellent leur père (2) » Si nous comparons ce passage avec ceux qui décrivent les Pañis, nous constatons qu'il n'y a pas de différence à faire entre eux. Aussi ne voyons-nous pas de raison valable pour considérer ces Pañis, ancêtres des Vañiks (négociants et marchands aryens), comme n'appartenant pas à la famille aryenne pour le seul motif que les Pañis sont traités assez mal dans la plupart des hymnes par les auteurs de ces derniers (3). Car ceci est tout à fait naturel. Nous savons par de nombreux textes que les Pañis étaient en général avares et répugnaient à céder

1 Die *vedisch brahmanische Religion* p. 12 et 13

2 *Naikā revatani sahyāya vindase pīyanti te aurāṇvāḥ Yada kṛiṇāshi nadanum sam āhasi āt it pītā iva bhūyase* VIII, 21, 14

3 M. Ram Prasad Chanda dans une monographie (n° 31: *Memoirs of the Archeological Survey of India*) suggère que les Pañis étaient les habitants de la vallée d'Indus. Mais le Rigveda ne donne aucun renseignement étayant cette suggestion. Ils sont mentionnés comme habitant l'autre côté de Raxā. S'ils habitaient dans la vallée de Sindhu, on n'ignorerait pas ce fait parce que les Aryens védiques connaissaient très bien cette grande rivière.

une partie de leurs richesses pour faire l'aumône aux prêtres (1)

Aussi les poètes védiques qui désirent vivre de leur métier (2) les détestaient ils Hiranyastupa demande à Indra « de n'être pas aussi avare que les Pañis en distribuant les présents » (3) Ushas protège ceux qui donnent de l'argent (aux prêtres) et fait que les Pañis (les Aryens riches et avarés) dorment inconscients dans l'obscurité (4) Ceci rend sensible le contraste qui sépare les généreux des avarés. Les Pañis sont décrits comme possédant des richesses, mais ne pouvant en jouir (5) Vāmadeva avoue qu'« Indra qui boit le soma ne fait pas d'alliance avec le Pañi même s'il est riche, lorsqu'il ne fabrique pas le soma Il vole son argent impur mais il est extraordinairement favorable au (Pañi) qui pressure le soma » (6) Voilà le Pañi qui devient l'ami d'Indra s'il se montre généreux envers les prêtres. Autrement la morale et la diplomatie védique donnent à Indra le droit « de s'emparer des provisions des Pañis et de les distribuer parmi ceux qui dépensent pour lui » (7) En ce cas « le protecteur des hommes bons tue l'ennemi avec force et s'empare des richesses des Pañis » (8) Ces Pañis, quoiqu'ils

1 Ayam nidhih sarame adrihuddhnaḥ gobhiḥ aṣvebhiḥ vasubhiḥ nyarishih Rakshanti tam pañayah ye sugopāḥ rcku padam aśkam ā jagantā X 103 7 Ni akrātū grathinaḥ mridbravācaḥ pañim aśrad dhān avridhān ayaśnān VII 6 3

2 Brahmā sunvantam icchati IX 112 2

3 Mā pañih bhūh asmat adhi prabuddhah I 33 3

4 Uccantiḥ adya citayanti bhojām rādhah-ḍeyāya nṛbaśah maghoniḥ Aśtre antah pañayah sasanā abudhyamānāḥ tamaśah vimadhye IV 51 3 Cf Prabodhaya ushah priṭataḥ maghoni abudhyamānā pañayah sasanā I 124, 10

5 Yā cāpantam ācakhāda avagam pañim VI 61, 1

6 Na revatā pañina aśhyam indrah sunvatā sutapāḥ san grāṣte Aśya vedah khidati hanti aśvame vi suvaye paktaye kevalah bhōt IV, 25 7

7 Sam impaṇeh ajati bhojanam mushe vi dāṣushe bhajati sūnaram vasu V, 34 8

8 Sa satpatih cavaśā hanti vṛxamagne viprah vi pañeh bhari vājam VI, 13 3

fussent si mal vus des prêtres aryens, appartenoient pour-
tant à la même race que ces derniers. Ainsi Pâshon est invo-
qué afin qu'il incite même les naves à distribuer (l'argent)
et qu'il adoucisse le cœur des Pañis » (1). Si les Pañis
n'étoient pas des Aryens, cette prière n'aurait pas de sens
ici : car dans aucun passage du *Rigveda*, il n'est fait allusion
aux Dâsas d'une manière analogue. Ces derniers ne sont
justiciables que du pillage et du massacre. Le langage vio-
lent dont se servent les poètes védiques contre les Dâsas ou
Dasyus est tout différent des termes qu'ils emploient pour les
Pañis (2). Il ressort des passages qui mentionnent ces der-
niers qu'il s'agit simplement d'Aryens hétérodoxes. Il leur
est toujours reproché de mener une vie irréligieuse (3) et on
tente de les ramener au culte du sacrifice. On dit : « Certaine
femme, telle Çaçtyasi, est supérieure à un homme qui n'est
pas sous la protection des dieux, et est ovore. Elle connaît
ceux qui sont obligés, ceux qui ont soif et qui sont dans le
besoin et se soumet à la protection divine » (4) ; et encore :
« J'appelle Pañi celui qui n'est pas célébré (sans doute par
les auteurs des *dânastutis*) et qui est à demi-civilisé » (5). Si
les Pañis n'étoient pas de race aryenne, le langage des
textes serait bien différent et on ne pourrait définir un Pañi
comme quelqu'un qui ne reçoit pas de louange ou qui ne
presse pas le soma et ne distribue pas des présents.

1. Aditsantam cit āgbrīṣe pōshan dānāya codaya pañeh cit vi mrada
manah. VI, 53, 3

2. Comment et pourquoi ils sont appelés une fois les Dasyus nous
montre VII, 6, 3. Le prêtre proclame « Agni a fait descendre les Dasyus
(dans l'échelle sociale) et a fait d'eux les derniers même quand ils
étaient les premiers parce qu'ils s'occupent de mauvaises actions, sont
bavards, parlent un langage hostile, sont infidèles, n'encouragent pas le
culte aryen et n'offrent pas de sacrifice »

3. Arādhasaḥ, aṣradbhān, ayañān, aditsantam, etc

4. Uta tvā stri ṣaṣtyasi pañsaḥ bhavati vasya't Adevatrāt arādhasaḥ.
VI yā jānāti jasyam vi trishyantam vi kāmīnam. Devatrā krīṣate ma-
nah V, 61, 6 et 7.

5. Uta ghā nemah astutah pumān iti brave pañih Sa valradeya it
samah. *Ibid.* 8.

Cette assertion est encore confirmée par VIII 97, 2 (1)
 « O Indra tiens toi avec le *yajamāna* (celui qui offre le sacrifice) parce qu'il pressure le *soma* et distribue l'argent ne le donne pas aux *Panis* » Nous voyons ici que les *Panis* sont opposés aux protecteurs des prêtres. Sans aucun doute les prêtres cherchaient de leur mieux à obtenir l'adhésion des *Panis* à leur culte. Ils adressent la prière au dieu *Pāśan* de détruire leur mauvais penchant (desir) et de les gagner à eux (2). Cette prière est répétée avec peu de changement jusqu'à cinq fois (3). *Indra* même est invoqué une fois comme *Pani*. Ici le terme *Pani* est synonyme des mots *maghavan* et *sura*. On dit « O vaillant j'espère le *soma* t'enivrer lorsque nous te supplions toi *Pani* » (4). Voilà le terme de respect qu'on emploie pour le dieu. Les *Panis* étaient comme les *maghavan* puissants et riches. Pour cette raison *Indra* seul, qui est le *maghava* des *maghavan* le *Maghavattama* peut punir les *Panis* s'ils violent les rites aryens. Ainsi le prêtre prie « Fais tomber de leur position les avariés *Panis* car tu es sans rival » (5).

Bṛiṣu est célébré comme « étant le plus élevé parmi les *Panis* » (6) parce qu'il avait aidé *Bharadvāja* (7). Nous pouvons donc admettre de bonne foi que les *Panis* étaient de race aryenne mais qu'ils n'observaient pas les rites de la religion aryenne parce que c'était coûteux et que du fait

1 *yajamāne sunvati daksi dāvatī lasman tam dheti mā paśau*

2 *Vi pāśan ācayā tuda pañcārci a hridi priyam Atha im asma bhyam randhaya* VI 53 6

3 VI 53 3 5 6 7 et 8

4 *kakul am et tvā kave mandantu dhishño indavaḥ (dhishna vinda vaḥ) Ā tvā pañim yat smute* VIII 95 14

5 *Paśā pañin arādhasaḥ nī bādhasa mahān asi Nahi tvā kaś cana prati* VIII 64 2

6 *Adhi br buḥ pañinā n varṣa si the mūrddhan asthāt Urukakāśhā na gāngyāḥ* VI 45 3r

7 *Tat tu nah vjeṣe aṛya ā sadā grānti kāravaḥ Bṛiṣum sahasra dātamaḥ aṛ m sahasratātamaḥ*, *Ibid* 33.

même de leur profession de commerçants, ils étaient regardés en ce qui concerne les dépenses (1)

Ces Pañis étaient des négociants. Le mot *pañ* signifie troquer ou échanger un objet contre un autre. Yāska prend le mot dans ce sens et il n'y a pas de raison pour repousser son interprétation (2). Il était certainement beaucoup mieux placé que nous pour donner une explication du mot. Śāyaṇa est de son avis. Je considère que le mot *vipaṇyāmahe* dans I, 180, 7, signifie « vendre », le prêtre dit « Nous sommes les loyaux chanteurs, et désirons vendre le riche Pañi (ou le Pañi qui est dans un lieu protégé) » (3), ce qui signifie nous voulons devenir plus riches que ces riches marchands. L'étendue de leur commerce permettait aux Pañis d'accumuler des richesses qui faisaient l'étonnement et l'envie des prêtres. Dirghatamas loue Mitra et Varuṇa en ces termes « les Pañis eux-mêmes ne peuvent rivaliser avec eux quant aux richesses (qu'ils possèdent) » (4). Nous avons là un témoignage concluant de l'immense prospérité de ces négociants. Il existait des Pañis qui s'occupaient de l'achat et de la vente des marchandises, respectivement de l'importation et de l'exportation, et des *bekandās* « qui prêtaient de l'argent et vivaient des intérêts usuraires ». Indra est prié « de soumettre tous les *bekandās* et aussi les Pañis » (5). Ces banquiers et négociants veillaient avec un soin minutieux à leurs affaires, sans négliger le moindre profit ou la moindre recette, et ne laissaient jamais passer le terme ou l'acte, ou plutôt le contrat de dette, venant à échéance (*aḥardriṣa*) (6).

1 Voir l'introduction p. 17

2 Yāska Nirukta 2 17 Pañih vañik l havati pañih pañanāt Cf 6 26

3 Vayam et hi vām jaritārah satyā vipaṇyāmahe vi pañih hitāvan I 180 7

4 Na vām dyāvaḥ aśabhiḥ na uta śindhavaḥ na devatvām pañeyah na ānaṇah magham I, 151 9

5 Indrah viçvān bekandāśān aḥardriṣaḥ uta kratvā pañin abhi VIII 66 10

6 Cf Yathā vārdhushiko vridhīm dinabbede praukshate Mbh XIII, 162 57

Les marchands accumulaient leurs grandes fortunes « goutte à goutte » *Indra est, semble-t-il comparu à ces sages et aventureux négociants que des gouttes (dans le cas d'Indra il s'agit de gouttes de soma) même rendent heureux* (1) Ces Panis étaient considérés comme des bandits (2) conception qui est encore en vigueur de nos jours dans l'Inde où un banquier un prêteur d'argent un marchand sont considérés comme des gens qui volent légalement Ludwig suppose que les Panis ont peut-être aussi pressuré ou volé le peuple (3) ce qui est moins sûr

Les Panis et les Vanika n'étaient pas seulement des marchands ambulants Ils se fixaient aussi dans des villages et des cités Le *Rigveda* ne nous parle pas de lieux destinés exclusivement aux marchés mais l'emploi du mot *vi pañi* (4) (vendre sur le marché) suppose l'existence de marchés (*tipañi*) et IV 24 9 (5) donne une description du marchandage qui y était pratiqué et des lois qui réglementaient les achats et les ventes Il troqua un article de haute valeur contre un autre de valeur moindre (ou bien pour un prix élevé il acheta un article de prix inférieur) désira obtenir la différence et déclara que l'article était vendu, il ne profita pas de la valeur élevée et de la valeur inférieure (parce que) les sots et les intelligents (ou bien les faibles et les puissants) subissent les effets de leurs promesses (contrats) » Ce texte montre qu'il existait quelques lois non écrites qui devaient être observées sur le marché Le vers suivant « celui qui achète mon Indra pour dix vaches » (6) s'applique aussi bien à un négoce qu'à un marché

1 Cette interprétation du vers VIII 45 14 (cité en p. 34 n. 4) est un peu douteuse q. q. qu'elle se conforme à la comparaison d'Indra avec un Panis

2 *Jalini nirāṣam pañimā vṛkṣāḥ saḥ* VI 51 14

3 *Rigveda* vol III p. 213

4 I 180 7

5 *Śrīdyaś vāṣṭam ācāret kṛtṛyaḥ av kṛtṛaḥ āhān śham punaḥ 3 an Sa bhūva ā kṛtṛyaḥ na āvirecī dīnā dakṣhā vi d banti pra vāṣṭam*

6 *Da imam daṣaviḥ matva indram kṛnāti dhenubhīḥ Yadā vritrāḥ jughanāt eṣha enam ma punaḥ dadat* IV 24 10

Certains marchands allaient de ville en villoge avec leurs marchandises Ludwig est davis qu'un pareil marchand « gewiss zog (er) selten oller, sondern in Karavancu mit bewußtlenen Dienern » (1) Il existait des moyens de transport à l'époque védique entre les villoges les villes et les pays Les routes étaient marquées de puits (2) Les négociants sovaient déjà à cette époque qu'il est plus avantageux d'acheter un produit dans le pays d'origine pour le vendre avec bénéfice dans une contrée où il a une plus grande valeur il existait des routes propices qui menaient à la richesse (3)

* * *

On s'est demandé à ce propos si les Hindous des temps védiques connoissaient la mer Les savants ne sont pas d'accord sur ce point peurlont le *Rigveda* mentionna clairement la mer vers laquelle les rivières coulent (4) Prétendro qu'o *samudra* désigae le très large cours de l'Indus, ce n'est pas expliquer la signification des expressions telles que « les quatre *samudra* » (5) ou bien « le Pūrva *samudra* ot l'Apara *samudra* » (6) cor il n'existe pos de rivière aussi large que l'Indus dans l'est de la région connue dans le *Rigveda* sous le nom de *Saptasindhu* De plus il est ridicule de supposer qu'un peuple qui avait atteint l'embouchure ou tout au moins les abords de l'embouchure de l'Indus se soit arrêté et n'ait pas osé avancer plus loin Dans I 116 5, l'océan, est décrit comme « n'ayant rien pour le soutenir, o ayant aucun lieu de repos et n'ayant pas de fond » (7) ce qui ne s'applique

1 *Rigveda* vol III p 314

2 *Trishat kâpe avalishat devam havata itaye* I 105 17

3 *Agne naya supatishat rāye* I 189 1 *Jushtvina indo supatishat sugāni* IX 97 16

4 *Samudrāya iva sindi aval* VIII 6 4 Cf VIII 44 25

5 *Rāyaṁ samudrān caturāśmābhyam soma vishvatah āpavasva sahasrīṣah* IX 33 6 Cf X 47 2

6 *Ubhau samudrau ā kaheti yā ca pūrvaḥ uta aparāh* X 136 5

7 *Anārambbāṇe tai avirayelham anasīṣṇa agrabhiṣṇe samudre*

évidemment pas à une rivière. Des navires à cent rames le traversaient. L'existence de ces voissieux montre que l'art de la navigation et de la construction des bateaux n'était pas tout à fait dans l'état primitif que Zimmer et d'autres prétendent. Même en prenant en considération uniquement les rivières, Ragozin déclare « It would have been strange if the many wide and deep rivers had not encouraged boat building even ship building and navigation » (1). Le *Rigveda* nous donne très peu de renseignements à ce sujet. *Vasishtha* fit une fois un voyage, il en donne un récit charmant dans VII, 88, 3 et 4 (2), mais en général les prêtres se souciaient peu de voyager. En revanche ils s'intéressaient beaucoup aux richesses accumulées par les négociants dans le commerce maritime aussi les textes qui en parlent sont ils nombreux. Un poète chante « L'océan est plein de richesses » (3). Ce passage fait allusion aux perles et autres articles précieux qu'on trouvait dans la mer. *Kanva* prie les *Açvins* « de lui accorder les richesses désirées par tous et qu'on trouve dans l'océan et dans les cieux » (4). Ceci démontre l'ignorance pratique des prêtres, mais ne prouve rien contre l'existence d'audacieux navigateurs. Ceux qui désiraient gagner beaucoup d'argent s'aventureraient réellement dans la traversée des mers (5). Plusieurs navires s'unissaient pour former une flotte, car nous lisons « Tous les hymnes veulent parvenir jusqu'à Indra et tous ceux qui désirent la fortune traversent l'océan avec une flotte » (6). Dans un autre endroit, il est dit à pro

Yat açvinau dhātuhā bhūjyunt astam yata aritrām nāvam āstathivān sam

1 *Vedic India* par Ragozin, p. 112

2 I yat rahāva varuṇaḥ ca nāvam | ra yat samudram trayāva madhyam | Ahi yat apām anubhīḥ carāva pra preṅkhalokhayaḥ vahsiḥ subhe kam | Vasishtham ha varuṇaḥ māva ādi āt ratham cakōra su apācūṣaḥ bhīḥ

3 Samudrasya dhānyan aritrasya pāre I 116 4

4 Rājan samudrāt uta yā dīpāḥ pari I 4- 6

5 Ye asyā ścarādēśi u dadhvre samudre na cravasyavaḥ I 49, 3

6 Samudram na an-carādēśi an-ahyavaḥ I 36 et IV, 55 6

pos des Maruts que ces derniers récoltent leurs gains dans un pays éloigné, de l'autre côté de la mer (1). Les profits tirés du commerce maritime étaient énormes : « O Soma, fais plouvoir sur nous la richesse des quatre mers, de tous ceux qui font des milliers de profits » (2), chante un poète envieux. Ces textes indiquent clairement qu'il existait une catégorie de négociants qui se consacrait au commerce maritime et qui, quoique vivant à l'écart du milieu cléric^{al}, était bien connue en raison « des multiples profits » qu'elle faisait. Nous concluons donc que l'océan est plus d'une fois mentionné dans le *Rigveda*.

Si nous comparons cette activité maritime avec celle qui est décrite dans le *Mahābhārata*, nous sommes étonnés de la retrouver à peu près pareille à elle-même. De nombreux passages y signalent encore les gains très élevés réalisés par les armateurs ; par exemple, on emploie, comme terme de comparaison, « un négociant qui obtient ses gains réels de la mer » (3). Un voyage en mer était naturellement une entreprise dangereuse et difficile. Dans le *Rigveda*, Bhujyu, un armateur, naufragé pendant trois jours dans l'océan, fut sauvé par les *Acvins* (4). Dans le *Mahābhārata* il est dit : « comme les négociants maritimes naviguent sur l'océan sans fond après un naufrage, ils désirent (atteindre) un rivage dans (cette immensité) qui n'a pas de rivages » (5). Cette classe de marchands, qui était d'ailleurs mal vue à l'époque védique en raison de son avrerie, fut appelée plus tard *samuddarañja* et *mahāvañja* (6).

1. Adha yat eshām niyutāḥ paramāḥ samudrasya cit dhanayanta pāre 1, 167, 2 Cf. 1, 116 4, *supra*, p. 38, n. 3.

2. Voir p. 37 note 3. Cf. Sahasram riyāḥ mādāyadhyai sahasrañāḥ upa nah yantu vājāḥ. 1, 167, 1.

3. Vañik yathā samudrā vai yathārtham labhate dhanam. XII, 293, 28.

4. Uta tyam bhujyum acvinaḥ sa bhāyāḥ madhye jātun dāre vāsah samudre. Nā im parshat arāva yāḥ yuvākuḥ. VII, 68, 7.

5. Vañijā nāvi bhunnāyām agādhe viplavā iva Apāre pāram techan. 10. IX, 3, 5.

6. The *Jātaka*, Edited by Pausbōll Vol IV, p. 158 et 250.

Le commerce maritime qui, comme le prouve le *Bâveru Jdtaka*, était entretenu avec Babylone remonte à 700 av J C suivant Macdonell et Keith (1)

Mais Havell est d avis que « There is indeed every probability that some of the early Indo Aryan settlements in the Punjab came by sea through the Persian gulf and up the Indus — the route by which, part of Alexanders expedition returned to Babylon, for it is now known that Babylon was ruled by an Aryan dynasty for about six hundred years, and there is no doubt that the great cities of Mesopotamia were always in close commercial intercourse with India » (2)

Aucune raison ne porte à croire que les Indo Aryens ne connaissent pas le commerce maritime. Les récentes fouilles faites à Mohenjodaro et Harappa fournissent la preuve qu'il existait un trafic par voie de mer de l'embouchure de l'Indus jusqu'en Mesopotamie. Le critique qui mettrait en avant l'argument que ce peuple maritime semble ne pas appartenir à la famille arvenne s'appuierait sur une base bien fragile car il est impossible d'imaginer que les Aryens qui connaissent bien le Sindhu, n'aient pas connu ce peuple et n'en aient rien appris ou qu'ayant appris les gros bénéfices que l'on tirait du commerce maritime ils n'aient pas désiré en prendre leur part.

1 That (sea trade) no doubt developed later perhaps about 700 B C
Vedic Index II 43a

2 *The History of Aryan Race in India* p. 4

CHAPITRE III

NATURE ET DESTINATION DE LA RICHESSE

Des faits exposés dans les deux précédents chapitres, il résulte que la société védique avait un commerce et une industrie déjà développés : il nous reste à étudier les conceptions que l'on se faisait de la richesse et en quoi celle-ci consistait pour les Indiens védiques ? Elle se composait de choses variées, de bœufs, de chevaux, de grain, d'or et d'autres métaux, et enfin de « héros ». On prie : « O, Jātavedas ! l'homme pieux pour qui tu fis agréable le monde, acquiesce la richesse en chevaux et en fils, en héros et en bœufs, pour vivre en bonheur » (1). Dans VIII, 78, 9 nous lisons : « c'est à toi que nous confions nos désirs d'obtenir du grain, des bœufs, des chevaux et de l'or » (2). A une certaine époque les héros et une saine progéniture étaient estimés comme des biens d'une grande importance. Sāyaṇa a raison de dire que *svīryam* (3) (c'est-à-dire l'héroïsme) signifie « beaucoup de richesse, puisque la force assurait la possession de tous les autres biens. » Dans le même *sūkta* il est dit : « O Agni ! tu es comme une armée d'hommes qui possède de grandes richesses » (4). Dans II, 11, 12 le divin chante : « donne-nous la richesse qui est durable et éclatante, celle

1. Yasmai tvam aukṛite jātaveda u lokam agne kṛiṇavaṇ syonam. Aṣvīnam sa putriṇam yīravantam gomantam rayim naṣate su asi. V, 4, 11.

2. Tvām it yavoyuḥ mama kāmāḥ gavynḥ hiraṇyayuh. Tvām aṣvayuh āśhate.

3. Svīryam śobhanavīryam Vīryam dhanam. Tat hetur bhavati. R. V. II, 1, 5, commentaire de Sāyaṇa.

4. Tvam narām śardhaḥ asi puruṣasuh. *Ibid.*

qui consiste dans nos enfants et leur progéniture » (1) La même idée se retrouve dans cette prière « O Agni ! ne nous laisse pas manquer de braves enfants » (2) Tout cela montre bien quelle importance le peuple de cette époque attachait à avoir une brave progéniture « car la richesse de l'ennemi lui doit être enlevée, pour que nous puissions rester dans la possession constante de nos biens les enfants nés chez d'autres ne seront d'aucune utilité pour nous » (3) Le poète dans son panégyrique de l'anbe (*Ushas*) dit en effet comme pour ne laisser subsister aucun doute à ce sujet : « Donne nous la richesse qui consiste en progéniture en hommes braves », et dans le vers 8 du même hymne (4) la déesse est aussi sollicitée de conférer une richesse abondante en héros et en esclaves (5)

Ces temps où seule la force brutale comptait furent remplacés par une phase de paix relative pendant laquelle l'agriculture et l'élevage se développèrent Zimmer est d'avis que l'élevage du bétail doit être considéré comme la source principale de la richesse chez les Aryens védiques (6), nous croyons avoir déjà montré ci-dessus que ce n'a pas été la seule. Toutefois il ne fait pas de doute qu'après que les Dasyus eurent été fort affaiblis que la puissance des Aryens eût grandi et que ces derniers eurent le sentiment que leur propriété était en sécurité à l'égard des sauvages agresseurs et des perturbateurs de la paix, la valeur du bétail et des chevaux augmenta et le prêtre put chanter « O Indra ! le

1 Vasrah rāyah purucandrasya bhūyasaḥ prajāvalaḥ su apatyasya-
cagdhī naḥ II 2 12

2 Mā naḥ agne avirate parā dah VII 1 19

3 I arishadyam h arāṇasya rekṣaḥ nityaaya rāyah patayaḥ syāma
Na ceshah agne anyajātam aṁsi VII 4 7

4 Prajāvalaḥ nriyat h aṁvab II yānuṣṭaḥ go agrām upa māsi vājān
I 9x 5

5 Ushastam aṁsi ām yaśasam suviram dāsapravargam rayim aṁvab
dhyam Ibid 8

6 « Als Haupterwerbsquelle der vedischen Arier ist die Viehzucht zu betrachten » *Altindisches Leben* p 289

mortel qui est en sécurité grâce à la protection conduit les vaches avec des chevaux » (1). C'est en effet un pas en avant dans l'évolution de la société védique. La soumission des ennemis conduit à la paix et la mentalité du peuple change. Comme les guerres devinrent plus rares, le bétail qui fournissait à peu près tout le nécessaire pour la vie des Aryas védiques acquit une importance primordiale. Un poète chante : « Sois favorable à nos vaches et à nos hommes », et « donne-nous la richesse qui produit du bétail » (2). Il ressort du *Āgveda* que la vache était jadis estimée à une haute valeur. Plusieurs mots qui en sont dérivés prouvent l'importance qu'elle avait pour la société aryenne à cette époque. On prie avec ardeur pour devenir possesseur de vaches (3). Cette possession est estimée si fort que des guerres semblent avoir été entreprises dans le seul but d'entrer en possession des vaches de l'ennemi. C'est pourquoi *gavishṭi* (4) prend le sens de bataille, et *gopati* (5) devient synonyme du roi. *Gotram* (6) qui signifie en réalité « abri pour vaches, étable », acquiert une telle importance que les familles prennent cette désignation et la conservent jusqu'à nos jours. Les Aryens en viennent à dépendre complètement de la vache pour satisfaire leurs besoins matériels et rituels. Tel passage (X, 19, 3 et 7) (7) implique que toute richesse dérive des vaches. On

1. *Aśvāvatī prathamāḥ goṣu gacchati supravāḥ indra martyaḥ tava ātibhīḥ.*

2. *Nāḥ yajñāyate vā paṇṣaḥ na vājān.* V, 41, 1. *Ḥam nāḥ gobhyaḥ ca puruṣebhyaḥ ca astu* X, 165, 3

3. *Ḥikṣheyam aśmāḥ dīṣeyam ḥatipate manishṭe yat aham gopatiḥ xvan.* VIII, 14, 2

4. *Ye tvā ahi-hatye maghavan avarḍhan ye śāmbare harivah ye gavishṭan* III, 47, 4. aussi I, 91, 23. VI, 31, 3; 47, 20. X, 102, 2.

5. *Saḥ ghaṭi uta aśi vritrahan aśmānaḥ indra gopatiḥ* Yah tā viçvāni cicyuṣhe IV, 30, 22; aussi VIII, 62, 7; 1, 101, 4; IX, 97, 34, VI, 28, 3.

6. *Nakīḥ eṣāṁ ninditā martyeṣu ye aśmākam pitarah goṣu yodhāḥ.* Indra eṣāṁ drimhita māhnavan ut gotrāṇi sasrije dansanāvān. III, 39, 4. aussi II, 17, 1; VIII, 50, 10. X, 120, 8

7. *Punaḥ etiḥ nī vartantām aśmā pushyantu gopatau* Iha eva agne nī dhārāya Iha tiṣṭhātu yā rayīḥ. X, 19, 3. *Parī vah viçvataḥ dadhe*

dit « O Agni, maintiens les ici et puisse toute la richesse rester ici » Dans VI, 28, 5 (1) la vache est comparée à Bhaga (dieu du bonheur) parce qu'elle apporte la bonne fortune Tout l'hymne VI 28 est dédié à la vache « qui assure le bonheur d'un ménage » (2) Comparaison est faite entre le beuglement des vaches et les hymnes chantés en honneur d'Indra (3) Que la vache fût généralement considérée comme constituant principalement la fortune le fait est également attesté par le mot *gavishthirah* (4), qui désigne quelqu'un dont la situation économique est basée sur la possession de vaches

Le chevel jouissait aussi d'une grande considération Il était parfois aussi utile que les héros car lorsqu'il était nécessaire d'entreprendre une guerre celle-ci n'était menée à bonne fin qu'avec l'aide des chevaux et des chariots Mais finalement c'est l'or qui semble avoir accaparé les pensées et les désirs du peuple védique « Qui est blanc comme le soleil qui est aimé partout comme l'or le meilleur des biens la richesse des dieux » (5) tels sont les épithètes qu'on donne à Rudre Aussi crois-je devoir proposer pour VIII 65 41 (6) une traduction qui diffère de celle de Grassmann l'auteur de l'hymne déclare « J'accepte cet or brillant qui est plus agréable que mille vaches et qui est d'une plus grande valeur (que celles-ci) » Combien l'or était célébré et

urjā ghritena payasā ye devā ke ca yajñiyā te rayjā san srjantu nah 7

1 Gāvah bhaga! gāvah indrah me acel ān

2 Yūyam gāvah medayatha keṇam cit aṣṭram cit kr ā tha supratī kam. Bhadrām griham kr ān ha bhadravācāh kr hat vāh vajah cyate sabhāsu ibid 6. 3 Gāvah agman ita bhadrām akran sīdantu goṣṭhi o raṣayantu name ibid 1

3 Abi vataam na avasarcshu thenayah indram g h bh ih navāmahe VIII 89 1

4 Gavishth rah namasā stomaam agnau aṣṭet V 1 23

5 Yah çukrah 1 asūryah hiraṇyam iva rocate Çreshthi ah devānām vash 1 4 3 voir aussi ibid 5

6 Sabasre prishatīnām adht eandram brihat prithu ç kram hiraṇyam ā dade

estimé, cela ressort des épithètes dérivés de *hiraṇya* ainsi que leur application aux dieux. Par exemple *hiraṇya-varṇa*, de couleur d'or » (1) se dit d'Indra (V, 38, 2), d'Agni (II, 35, 10), de Brihaspati (V, 43, 12), des Maruts (II, 34, 11), d'Ushas (VII, 77, 2). La peuple védique avait un tel amour de l'or que toute chose qu'il considérait comme très belle et très désirable prenait une ressemblance avec l'or (2) (*hiraṇyarūpa*, II, 35, 10 ; IV, 3, 1 ; V, 62, 7 ; X, 20, 9). On possédait des membres d'or, des mains d'or (3) (I, 35, 9 ; 22, 5 III, 54, 11 ; VI, 50, 8 ; VIII, 7, 27). On avait des yeux d'or (4), des bras d'or (5), des dents d'or (6), des cheveux d'or (7), une langue d'or (8), des oreilles d'or (9), une barbe d'or (10), etc. Les objets que possédaient les dieux étaient souvent faits en or. La foudre (11) et les chariots (12) sont faits d'or. Soma est d'or (13) et les habitations sont d'or (14). Il n'est donc plus étonnant que le dieu souverain de l'univers, celui qui n'a pas de second, ait été conçu comme né d'un œuf d'or (15).

1. *Papraīthe dirghaśrutānam hiraṇyavarṇaḥ dūṣṭaram.*

2. *Hiraṇyarūpaḥ saḥ hiraṇyasandrik apām napāt sahit u hiraṇyavar, saḥ II, 35, 10.*

3. *Hiraṇyapādāḥ savitā suphvaḥ III, 54, 11.*

4. *Hiraṇya-akṣhaḥ savitā deva āgāt. I, 35, 8.*

5. *Indraḥ na vajri hiraṇyavāhuḥ VII, 34, 4 ; voir aussi, VI, 71, 1 ; VII, 45, 2.*

6. *Hiraṇyadantam śucivarṇam ārāt kehelrāl apaśyam āyudhā mīmānam V, 2, 3.*

7. *Iha tyā sadhamādyaḥ harī hiraṇyakecyā. VIII, 32, 29 ; voir aussi I, 79, 1.*

8. *Hiraṇyajihvaḥ suvitāya navyase raksha. VI, 71, 3.*

9. *Ubhā karṇā hiraṇyayā VIII, 61 (72), 12.*

10. *Hiraṇyamaśruḥ śucidan rābhvaḥ V, 7, 7.*

11. *Hasā vajram hiraṇyayam. VIII, 57 (68), 3 ; voir aussi I, 57, 2 et 85, 9.*

12. *Ā vān rathaḥ rodasī badbadhānaḥ hiraṇyaḥ vṛishabhiḥ yātu, aśvaḥ VII, 69.*

13. *Sahasraśaṣam haritam bhṛājamānam hiraṇyayam. IX, 5, 10.*

14. *Çyenah na yonim sadanam dhiyā kritam hiraṇyayam āśadam devaḥ ā īshati. IX, 71, 6.*

15. *Hiraṇyagarbhah sam avatarta agre bhūtasya jātaḥ patā ekaḥ āst. Sa dādāra prithivīm dyām uta imām. X, 121, 1.*

On assure généralement que nous ne trouvons dans le *Rigveda* aucune mention de la monnaie. Cependant l'usage général de l'or atteste qu'on a employé l'or aussi pour l'achat et la vente. Aux Indes le troc est un moyen d'échange très répandu *sūtras* et *smṛitis* confirment ce fait. De nos jours on possède la monnaie et cependant on paye et on reçoit en nature. Les agriculteurs payent leurs travailleurs en produits agricoles. Dans les villages même les instituteurs sont payés en nature. Les borbiers, forgerons, charpentiers etc. reçoivent leurs salaires en produits agricoles, mais cela ne prouve nullement qu'on ignore l'usage de la monnaie. Il en était de même jadis. Dans l'Inde les besoins de la population agricole ne sont pas développés. On se contente d'avoir les provisions nécessaires pour assurer les besoins de la vie courante, et l'échange réciproque de heures de travail ou d'objets matériels est à cause de cela très répandu.

Au temps *rigvédique* le troc était presque le seul moyen d'échange des objets nécessaires à la vie. Cependant il existait le *nishka* (1), qui ressemble à la monnaie. Nous rencontrons aussi le terme *hiraṇya pinda* (2), ce qui veut dire un globe d'or. Le roi Divodāsa fait cadeau à un prêtre de dix globules d'or dont le poids n'est pas indiqué. On peut supposer qu'ils avaient tous le même poids. On fut également don de dix cruches pleines de *hiraṇyas* (*hiraṇyānam*) (3). Cet usage du mot au pluriel implique que ces *hiraṇyas* étaient des lingots d'or, de même que les *hiraṇya pindas*. Par ailleurs nous entendons parler de celui « qui couvre les cheveux avec des draperies et qui nous donne des *hiraṇyas* » (4).

1. Catam rājanā nādhāmānasya nishkān 1 126 2.

2. Daça aśvān daça koçān daça vastrā adhi bhōjanā Daço hiraṇya pindān divodāsat aśānīsham VI 47 23

3. Daça te kalaçānām hiraṇyānām adbhīmahī Dhārīdā aśi vātrahān

Des pièces d'or, de valeur et de poids identiques, sont mentionnées dans le *Catapatha-Brâhmaṇa* où elles portent le nom « *Suvarṇam hiraṇyam śatamānam* » (1). *Śatamāna* signifie la pièce d'or qui équivaut à cent vailés. Du *Rigveda*, VIII, 63, 11, il paraît résalter que l'étalon des valeurs était la vache (2). Le don de vaches fait aux Brâhmanes par les rois — coutume très répandue aux temps des *Brâhmanas* et des *Upanishads* — corrobore l'hypothèse : car lors même qu'on donnait de l'or à un Brâhmane, c'était au lieu de vaches et évidemment pour en acheter. La coutume de faire à un Brâhmane un don d'argent suffisant pour acheter une vache subsiste encore de nos jours. Les textes cités ci-dessus montrent qu'on faisait usage de pièces d'or. On achetait les denrées avec ces pièces d'or ; quand le poète chante : « Celui qui donne de l'or donne des denrées » (3), il veut dire que celui qui donne de l'or donne les moyens d'acheter les denrées nécessaires à sa vie. Le sens de ce vers est clair : le donneur *Apām Napāt* n'a que de l'or et il fait le don de l'or à autrui. Un vers du *Rigveda* nous donne des renseignements malheureusement très vagues, sur la valeur ou la parité de la pièce d'or. Un prêtre chante : « Puisse le donneur de vaches orades d'or ne pas souffrir. Moi, j'ai reçu le large et grand candra blanc, fabriqué avec de l'or, qui dépasse la valeur de mille vaches » (4). Ce candra était-il un étalon d'or en usage aux temps védiques (5) ?

1. 12, 7, 1, 7 ; 13, 1, 1, 3 ; 13, 4, 2, 6, etc. *Taittirīya-Brâhmaṇa* I, 4, 2. 4. 3, 3, 4, 5 etc.

2. Pour le texte, voir p. 44 n. 6.

3. *Hiraṇya rūpaḥ saḥ hiraṇya-sandrik apām napāt saḥ it u hiraṇya-varṇaḥ. Hiraṇyayāt pari yonē nīśadya hiraṇyadā dadāti annam aśmā.* II, 35, 10.

4. *Dātā me prishattvām rājā hiraṇyavinām Mā devaḥ maghavā rishat.* VIII, 65, 10. Pour le texte qui manque, voir p. 44 n. 6. Voir aussi p. 39, note 2. On peut aussi traduire le dernier vers comme suit : « J'ai reçu le large et grand candra blanc et la pièce d'or dite » *Hiraṇya*. »

5. *Dakṣiṇā aśvaḥ dakṣiṇā gā dadāti dakṣiṇā candram uta yat hiraṇyam.* X, 107, 7. *Abhi vasiṣṭā suvasanāṁ aruḥ abhi dhenūḥ sudughaḥ pūyamānaḥ. Abhi candrā bhartave naḥ hiraṇyā.* IX, 97, 50.

Les prêtres se réjouissent toujours quand le don de vaches ou de terre est précédé par un don d'or, spécialement d'une pièce d'or dite *candra* (1) Sāyaṇa dit que c'est le nom de l'or, il a peut-être raison en ce qui concerne le métal, mais il ne se soucie ni de sa forme ni de sa valeur. Ainsi, Indra distribua en abondance la terre et des *candras* (2) On prie le dieu Savitar pour avoir les *candras* qui rendent la richesse agréable (3) De même qu'on emploie la phrase *sucarṇam hiraṇyam* à l'époque de *Brāhmaṇas*, on emploie à l'époque rigvédique l'expression *hiraṇyah candrah* ou *hiraṇyam candram* pour désigner un *candra* d'or. Le vers VIII, 63, 11 (4) nous donne des raisons de croire que *śukram candram* (lit. *candra* blanc) signifie argent. Dans ce cas *candra* est une pièce d'argent de même que *nishka*. On portait comme à présent des colliers de pièces d'argent qu'on employait aussi en cas de besoin comme monnaie. Dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* le mot *hiraṇya* désigne parfois l'argent. Dans le *Nāmāyaṇa* (5) on emploie les termes *sucarṇam ca hiraṇyam ca*, (6) ou selon le commerçant, le mot *hiraṇyam* signifie argent. D'après Pischel et Geldaer : « in *Nishka* und vielleicht auch *Rukma* heisst schon das alte Indien die ersten Anfänge einer Geldmünze » (7) Mais la *Rigveda* et les *Brāhmaṇas* nous donnent à croire que le *hiraṇya* (8) et le *candra* étaient aussi des espèces de monnaie et les plus répandues de toutes.

1 *Saḥ naḥ rāsaḥ śurudhaḥ candra agrāḥ* VI, 49. 8 *Varḍhatām dyāvah girāḥ candra-agrāḥ* V, 41. 14 *Imam kāmam mandayā gobhiḥ aṣvaḥ candravatā rāthasā paprathāḥ ca* III 30. 20

2 *Mahī kṣhetram puruḥ candram vividhān* III, 31, 15

3 *Saḥ naḥ vasūni prayatā hūṇāni candrāṇi devaḥ savitā sovātī* V, 42. 3 *Bhara candrāṇi graṣtāḥ vasūni* IX 69. 10

4 Voir page 44 note 6

5 *Suvarṇam ca hiraṇyam ca vāsāni vividhāni ca* II - 6. 15

6 II, 26. 15

7 *Vedische Stud.* ca. I, p. 269

8 Nous n'avons aucun renseignement sur leur forme. Du mot *hiraṇya* *piṇḍa* nous sommes tentés de le croire qu'ils étaient de forme sphérique ou ronde. Le terme *candramah* qu'on trouve dans les I^{er}, VIII^e et X^e *Māṇḍalas* et *Rigveda* est dérivé du mot *candra* et signifie quelque



Quoiqu'il faille conclure sur ce point particulier, il reste quo le bétail et l'or sont, aux yeux des Indiens védiques, les deux grands éléments constitutants de la richesse ; il nous reste à voir quelle était dans leur esprit sa valeur sociale et son rôle politique, en d'autres termes quel parti on pouvait tirer de son utilisation bien entendue dans la conduite des affaires de ce monde.

Le poète Sapingu peut être considéré comme le représentant de l'école qui professait que le trésor ou la richesse était la cause de la prospérité et du succès social et politique. Cette opinion est défendue aussi par Kautalya lorsqu'il dit : « Toutes les actions s'appuient sur le trésor ou supposent l'existence d'un trésor » (1). Cette école peut être rangée dans la classe des partisans de la *vdrtā* pour la distinguer de l'école dite *daśanśī*, qui était d'opinion que la force brutale est à la base de toute suprématie. Kautalya définit *vdrtā* comme il suit : « L'agriculture, l'élevage du bétail et le commerce, tout cela est compris dans la *vdrtā* ; cette dernière est bienlasanté parce qu'elle donne en abondance des denrées, du bétail, de l'or, du bronze et des serviteurs. Avec son aide on a le contrôle sur les amis et les ennemis » (2). Ceci montre que le trésor jouait un grand rôle dans la politique de l'Inde ancienne et les maîtres de la science du gouvernement attachaient une grande importance à ce point. Les poètes du *Rigveda* avaient

chose comme *candra*. Il ressort de là qu'un *candra* était rond et brillant. Il ressemblait vraisemblablement au *kaccā paisā* de nos jours, qui est une pièce de cuivre d'un certain poids, sans aucun signe. On a employé dans le *Çatapatha-Brāhmaṇa* le mot *hiraṇya-ṣakala* au lieu du mot *hiraṇya-piṇḍa* (7 4 2 8).

1. *Kocapūrvāḥ sarvārambhāḥ. Tasmāt pūrvam koṣam aveksheta* p. 65.

2. *Kṛishipācupālye vāñijyā ca vārtā; dhānya-paṇu-hiraṇya kupya viṣṭipradānāt aupakārikī. Tayā avapakṣham parapakṣham ca vaṣṭika rotī koṣa-daśādābhyām*, p. 8.

certainement compris le fait fondamental de la puissance de l'argent. On aurait peine à trouver un hymne qui n'exprime pas la passion des *rishis* pour la richesse. Les membres de toutes les classes rivalisaient entre eux dans cette compétition qui avait pour but d'acquiescer des richesses sans distinction de rang ou de profession, il ressort cependant du *Rig-veda* que les rois et les prêtres souffraient plus que les autres lorsque l'argent venait à manquer. *Atiśha Kavasha* exprime d'une manière très vivante l'état d'esprit produit par la pauvreté lorsqu'il chante « Oh ! ces flèches qui me persécutent de toutes parts comme des femmes rivales (persécutent leur mari) ! La pauvreté le déquie et l'épuisement (qui en résulte) font vaciller mes idées comme un oiseau. Les soucis me rongent comme une souris rogne une corde » (1). Comment s'étonner après cela que dans le *Rig-veda* la richesse soit caractérisée comme un bien désiré par tout le monde (2).

Le *rishi* *Saptagu* dit au commencement du même hymne, que tous nous convoitons la richesse (3) et il s'exclame « O Indra ! O maître des trésors ! donne (nous) sans ses différentes espèces une richesse qui aille toujours s'accroissant » (4). L'idée que la richesse fait accroître la richesse, c'est là une expression fréquente. *Sāyana* l'explique et dit qu'elle désigne l'argent qui s'accroît de plus en plus (5). Cette opinion est corroborée par le fait que les poètes védiques prient pour que leur richesse augmente une centaine ou un millier de fois. Dans l'*Arthaśāstra* cette idée est très nettement expri-

1. *So mām tapanti abhītaḥ śapatnīḥ iva parśavaḥ. Nī bādhati smatīḥ nagnīḥ. Jesuḥ vāḥ na yevīyate matīḥ.* X 33 2

2. *Asme rayim yajvātaram sam īva.* V 4 7. *Agne dyumantem ā bhara. Vaso puruṣpriham rayim.* II 7 1

3. *Vasūyasaḥ*

4. *Vasupate vasūnām. namabhyam citram vrihasām rayim dā.* X 47, 1

5. *Yriśhām yariśhām.* Commentaire de *Sāyana* à X 47 3. Voir aussi *Sāyana* sur les mots *revat rayim*.

méo, et on ne peut douter que cette loi économique ne fût bien connue des anciens Aryens (1).

On conçoit donc aisément que Saptagu, à l'instar des partisans de Brihaspati (le fondateur de l'école de la *vérité*), attribue une place prépondérante à la richesse. Il est d'avis que la richesse crée une armée puissante et protège ainsi ses possesseurs : d'après lui, elle mène sur le chemin du succès en politique (2). Elle est un objet qui doit être constamment recherché ; elle est à la louange des méritants et empêche beaucoup d'incidents fâcheux (3).

Il faut souligner ici le fait que, aux Indes, il a toujours existé des divergences d'opinion sur ce point. Quand Brihaspati accorde à la *vérité* (c'est-à-dire, aux ressources économiques) la première place, il le fait en raison de sa théorie que le pouvoir de contrôle sur les sujets peut être acheté avec l'aide du trésor. Une opinion analogue était soutenue par Pignon qui affirmait que « de deux calamités qui atteindraient l'une les forteresses et l'autre les finances, la seconde serait de nature plus sérieuse, parce que la réparation des forteresses et leur défense dépend entièrement de l'état du trésor : on peut créer des désordres dans les forteresses de l'ennemi grâce à l'argent, par la force de la richesse on peut tenir sous son contrôle le peuple, les amis et les ennemis ; grâce à elle on peut s'assurer des appuis étrangers, entreprendre l'organisation d'une armée et conduire les opérations militaires. Aux moments de danger il est possible de transférer le trésor dans un autre lieu, et non point les forte-

1. Dans l'*Atharvasāda* nous trouvons une prière adressée par des marchands : « O dieux ! Avec l'argent je désire (gagner) de l'argent. Puisse-t-il s'accroître et ne pas diminuer » V, 3, 15. Cette même idée est exprimée dans le *Mahābhārata* : « L'argent produit plus d'argent, de même que les éléphants capturent plus d'éléphants (sauvages) » (XII, 8, 23). Kautilya répète la même idée : « Arthāṅ arthāḥ prabaddhyante gajāḥ pratigajairiva », p. 349.

2. Svāyudham avayasam aumatham. X, 47, 2.

3. Carakrityam śanayam bhūrivāram. *Ibid.*

certainement compris le fait fondamental de la puissance de l'argent. On aurait peine à trouver un hymne qui n'exprime pas la passion des *rishis* pour la richesse. Les membres de toutes les classes rivalisaient entre eux dans cette compétition qui avait pour but d'acquérir des richesses sans distinction de rang ou de profession, il ressort cependant du *Rigveda* que les rois et les prêtres souffraient plus que les autres lorsque l'argent venait à manquer. *Aiûsha Kavasha* exprime d'une manière très vivante l'état d'esprit produit par la pauvreté lorsqu'il chante « Oh ! ces flèches qui me persécutent de toutes parts comme des femmes rivales (persécutent leur mari) ! La pauvreté, le dénuement et l'épuisement (qui en résulte) font vaciller mes idées comme un oiseau. Les soucis me rongent comme une souris ronge une corde » (1). Comment s'étonner après cela que dans le *Rigveda* la richesse soit caractérisée comme un bien désiré par tout le monde (2).

Le *rishi* Saptagu dit au commencement du même hymne que tous nous convoitons la richesse (3) et il s'exclame « O Indra ! O maître des trésors ! donne (nous) sous ses différentes espèces une richesse qui aille toujours s'accroissant » (4). L'idée que la richesse fait accroître la richesse, c'est là une expression fréquente. *Sâyana* l'explique et dit qu'elle désigne l'argent qui s'accroît de plus en plus (5). Cette opinion est corroborée par le fait que les poètes védiques prient pour que leur richesse augmente une centaine ou un millier de fois. Dans l'*Arthashastra* cette idée est très nettement expri-

1 Sa mām tapanī abhītaś sapatnīś iva parçavah. Ni bādhatu amatā ā nagnatā jayuh vā na veriyate malā. X 33 a.

2 Aame rayim yicvayāsam sam aya. V 47. Agne dyumentam ā bhara. Vaso puruṣpriham ray m. II 71.

3 Vastūyavah.

4 Vasupate vasūnām asmabhyam citram vṛiṣhaṇām rayim dā. X₁ 47. 1.

5 Vṛiṣhaṇām vṛiṣhaṇam. Commentaire de *Sâyana* à X 47. 3. Voir aussi *Sâyana* sur les mots revat rayih.

mée, et on ne peut douter que cette loi économique ne fût bien connue des anciens Aryens (1).

On conçoit donc aisément que Saptagu, à l'instar des partisans de Brihaspati (le fondateur de l'école de la *vdrtā*), attribue une place prépondérante à la richesse. Il est d'évident que la richesse crée une armée puissante et protège ainsi ses possesseurs : d'après lui, elle mène sur le chemin du succès en politique (2). Elle est un objet qui doit être constamment recherché ; elle est le louange des méritants et empêche beaucoup d'incidents fâcheux (3).

Il faut souligner ici le fait que, aux Indes, il n'a toujours existé des divergences d'opinion sur ce point. Quand Brihaspati accorde à la *vdrtā* (c'est-à-dire, aux ressources économiques) la première place, il le fait en raison de sa théorie que le pouvoir de contrôle sur les sujets peut être acheté avec l'aide du trésor. Une opinion analogue était soutenue par Piqua qui affirmait que « de deux calamités qui atteindraient l'une les forteresses et l'autre les finances, la seconde serait de nature plus sérieuse, parce que la réparation des forteresses et leur défense dépend entièrement de l'état du trésor : on peut créer des désordres dans les forteresses de l'ennemi grâce à l'argent, par la force de la richesse on peut tenir sous son contrôle le peuple, les amis et les ennemis ; grâce à elle on peut s'assurer des appuis étrangers, entreprendre l'organisation d'une armée et conduire les opérations militaires. Aux moments de danger il est possible de transférer le trésor dans un autre lieu, et non point les forte-

1. Dans l'*Atharvaveda* nous trouvons une prière adressée par des marchands « O dieux ! Avec l'argent je désire (gagner) de l'argent. Puisque il n'accroître et ne pas diminuer. » V, 3, 15 Cette même idée est exprimée dans le *Mahābhārata* « L'argent produit plus d'argent, de même que les éléphants capturent plus d'éléphants (sauvages) » (XII, 8, 23) Kausalya répète la même idée : « Arthān arthān prabaddhyante gajān pratigajairiva », p. 349

2. Svāyudham avayasam aumilam. X, 47, 2.

3. Carakīyam cānyam bhārīrām. *Ibid.*

resses » (1) Kautalya résume ce point de vue ; mais il réfute aussi la théorie opposée, soutenu par Knuñapadanta qui prétend que « de deux calamités qui frapperaient l'une la trésorerie et l'autre l'armée, c'est la dernière qui serait la plus grave » (2). Kautalya estime (3) que « l'armée peut passer à l'ennemi, tuer le roi lui-même et causer des troubles de toutes sortes. Cependant les finances sont le principal moyen qui permette d'accomplir des actions vertueuses et de réaliser ses désirs. Suivant les changements de lieu, de temps et de politique, c'est l'armée ou les finances qui ont un pouvoir supérieur, car l'armée donne le moyen d'assurer la possession des richesses acquises, et d'autre part la richesse fournit le moyen de mettre en sûreté le trésor et l'armée. Donc, toute l'activité humaine dépend de l'argent et les désastres financiers sont les plus sérieux ». Saptagu n'a pas d'hésitation sur ce point. Il ne doute pas que la richesse ne soit à l'origine de tous les succès. « Elle crée la bonne intelligence, contrôle les dieux, grande et profonde, elle a des racines très étendues, donne la gloire aux rishis, maintient le bon ordre, subjugué le mal » (4). Grâce à elle on gagne des prix, l'intelligence est sa servante, elle surmonte toutes les difficultés elle accroît la fortune, elle est (procure) l'intelligence, elle tue les Dasyus, elle détruit les forteresses, elle est elle-même la loi

1 Durgakoçavyasanayoh koçavyasanam iti piçunah koçamûlo hi durgassanekâro durgarakshasam ca durgahkoçât upajâpyah paresham, janapada mitra-amitrani-graho deçâtutariçinâm utisâhanam danda bala vyavalârah koçam adâya ca vyasane çakyam apayâtum na durgam iti Arthaçâstra p. 321

2 Koça-dañdavyasanayoh dañdavyasanam, dañdamûlo ! i mitrâ mitranigrahah paradandotsâ anam avadeñdaprati-grahaça Dañdabhâve ca dhruvam koçavinâçah Ibid., p. 321 et 322

3 Dandah param gacchati Sâminam vâ kanli Sarvât hyogakaraça Koço dharmakâmahatuh Deçakâla kâryavaçena tu Koça dañdayor anyatarah pran âtibhavati Lan bhajâtano hi deñdah koçaya Koçah koçadandasya ca bhavati Sarvadrayaprayojakvât koçavyasanam gatyah iti Ibid

4 Subrahmañyam devavantam brihantam utom gabhiram prithubh dham Indra Çrutarishim ugram abhimâti lahâham X, 47, 3

(vérité) » (1). Ce précurseur de l'école économique se persuade par son expérience de la société, comme l'Anglais Walpole, que toute chose, y compris l'homme, a son prix. Les dieux mêmes peuvent être contrôlés et leur faveur gagnée par les sacrifices qu'on leur fait, autant dire par de l'argent. Cette même idée est exprimée dans le *Mahābhārata* comme suit : « *Codharma* est issu de la richesse » (2) car celui qui ne possède pas de richesse ne peut offrir un sacrifice et les dieux favorisent ceux qui sont libéraux envers eux. Aussi Saptagu croit-il que l'homme qui possède l'argent tient les dieux à sa disposition. Et Brihaspati n'enit, d'après la tradition, soutenu l'opinion que « Celui qui possède abondance de richesses possède aussi le *dharma* » (3). Lorsque le poète védique prie pour posséder la richesse qui tue les ennemis et détruit les forteresses, il ne fait qu'anticiper Pîçunu et Kautilya, comme le prouvent les citations faites ci-dessus. Il va même plus loin que ces derniers lorsqu'il affirme que la richesse est la loi, la vérité elle-même.

Ce point de vue est une conséquence naturelle de son hypothèse qui prétend que la richesse est la cause des bons hymnes et contrôle les dieux. Les hymnes et les sacrifices assurent la faveur des dieux. Pour les Indiens védiques, la loi représente la façon d'agir qui entraîne la prospérité et le succès pour les êtres humains et assure le concours des forces cosmiques pour atteindre ce but. Or ce but est atteint grâce à la richesse, et Saptagu est par conséquent persuadé que la richesse est la vérité ou la loi. Cette conception a poussé de racines profondes dans l'esprit hindou et a survécu jusqu'à nos jours. Dans le *Mahābhārata* on trouve souvent cette idée. Arjuna dit : « Ce qui est appelé *dharma* est accompli au moyen

1. Sanadvājam vipravāram tarutram dhanasprilam çūçvānsam su daksham Dasyuhanam puṣ-ḥhidam indra satyam. *Ibid.*, 4.

2. Dhanāt aravati dharmohi. III, 33, 29. Dhanāt dharmah prabhavati çailād abhi nadi yathā. XII, 8, 26. Cf. le vers IX, 3, 5.

3. Yasya artharāçir asti tasya mītrāṇi dharmāç ca. Bārhaspatyam Arthaçāstram. VI, 8.

de l'argent (1). » « Celui qui vole les richesses d'un autre, vole le *dharma* de ce dernier (2). » « La pauvreté est (par conséquent) un péché (3). » « En vérité c'est dans la richesse que le *dharma* et le paradis ont leur origine (4). » « L'argent est la religion suprême, (car) toute chose se fonde sur lui (5). » Saptagu voyait ce fait confirmé dès les temps védiques, où il n'a pouvaient offrir de sacrifices que ceux qui avaient les moyens de payer abondamment les prêtres. Les *dānatutis* attestent le fait que seuls les chefs riches ou l'Etat pouvaient se permettre de faire les sacrifices dispendieux.

Le sixième vers de l'hymne nous donne même des raisons de croire que Saptagu et Brihaspati ne sont qu'une seule personne (6). Avons-nous réellement à faire avec le fondateur de l'école économique, le descendant d'Angirasa qui possédait sept vaches et dont le nom était Brihaspati ? Ce poète qui chantait la puissance de la richesse était versé dans le droit et avait une haute intelligence. S'il en est ainsi, nous nous trouvons en présence des idées économiques de Brihaspati telles qu'elles étaient déjà courantes à l'époque védique (7)

1. Yam tv imām dharmam ity āhuḥ dhanād eṣa pravartate, *Ubh.* VII, 8, 13

2. Dharmam samharate tasya dhanam haratīyasya yaḥ *Ibid.*

3. Dāridryam pātakam loke *Ibid.*, vers 15

4. Arthāt dharmāḥ ca kāmāḥ ca svargaḥ ca. *Ibid.*, 17

5. Dhanam āhuḥ param dharmam dhane sarvam pratishṭhitam *V.*, 21, 23

6. Pra saptagum pitadhitim sumedhātā Brihaspatim matā scca jgātī. Yaḥ angirasaḥ namaśā nṛpaśadyaḥ

7. Nous donnons ici quelques autres du *Bārhaspatyam Arthaśāstram* afin qu'on puisse faire une comparaison avec Saptagu Brihaspati. La ressemblance entre ces deux Brihaspatis est frappante « Yaaya artha rācīr astī tasya mitrāñī dharmāḥ ca vidyā ca guṇa vikramaḥ ca buddhiḥ ca. » VI, 8 « Dhanamūlam jgātī » 10 « Sarvādā tatva sāntī » 11

DEUXIÈME PARTIE

LES CONCEPTIONS POLITIQUES

CHAPITRE IV .

LES CHEFS DE L'ÉTAT VÉDIQUE

Les Hindous croient que la science politique a son origine dans le *Rigveda*. Déjà dans des temps reculés on a exprimé cette opinion. Le *Caranavyūha* de Çannaka dit que l'*Arthaśāstra* est un supplément du *Rigveda* (1). On trouve la mention de la *Kshatrayidyā* dans la *Chândogyā-upanishat* (2). Les maîtres postérieurs ont emprunté plusieurs idées politiques et économiques au *Rigveda*. Par exemple, on s'est servi de l'idée du « *satpati* » (3), le « protecteur des gens de bien », pour développer une doctrine à ce sujet. Ainsi le *Mahābhārata* dit : « Il faut ôter (leurs biens) aux mauvaises gens et on doit les distribuer parmi les gens de bien » (4). Kautilya dit : « Au moyen de la *daṇḍa-nīti* on emploie sa fortune, déjà accrue par la puissance politique, pour encourager les bonnes actions et les hommes de bien » (5). Telle est la signification du mot *satpati* pour la postérité. Cette doctrine essentielle de l'*Arthaśāstra* est déjà précisée par Indra en ces termes : « Moi, j'ai donné la terre aux Aryens » (6); car il a arraché cette terre à des gens hostiles (évidemment mau-

1. *Tatra rigvedasya arthaśāstram upavedaḥ*. I, 3.

2. VII 1, 2.

3. *Bhūreḥ dātāram satpatim grāṇishe*. II, 33, 12. *Tvam agne indraḥ vṛṣabhāḥ satīm asi* Ibid. I, 3. *Asamātum nitoṣanam ivesham niyayīnam ratham*. Bhāgavatasya *satpatim*. X, 60, 2.

4. *Asadbhyastu samādadyāt sadbhyastu pratipādayet*. XII, 57, 21.

5. *Vṛiddhasya tirtheshu pratipādint* ca. p. 9.

6. *Aham bhūmim adadām āryāya*. IV, 26, 2.

vais) Le *Mahabharata* ne fait que traduire la même théorie politique dans le passage suivant « Celui qui s'attache des partisans par les dons généreux et qui vainc les ennemis avec la force (ou qui vainc les ennemis au moyen du châtiment) est (un roi) qui a atteint son but » (1) Une autre idée fondamentale de l'*Arthaśāstra* est exprimée ainsi par Kautilya « La vie humaine est fondée sur elle (la force ou la puissance militaire) et la société prospère protégée par la puissance militaire d'un roi » (2) Le *Rigveda* proclame « Indra est le dompteur féroce de toutes les mauvaises gens » « Il s'empare des biens des mauvaises gens et les distribue parmi les bons (3) » Le passage cité de l'*Arthaśāstra* de Kautilya et la dernière citation du *Rigveda* contiennent une seule conception exprimée un peu différemment. A la vérité, dans le *Rigveda* nous ne trouvons pas d'hymnes politiques comme nous rencontrons des hymnes philosophiques. Les passages qui nous intéressent ici se rencontrent dispersés un peu partout. Toutefois deux hymnes contiennent quelques idées politiques condensées. Les deux hymnes sont attribués à Vāikuṇṭha Indra (4), et par suite nous attribuons à cet Indra la paternité des idées qui sont y exprimées. En se vantant des actes glorieux qu'il a accomplis comme roi il contribue à tracer l'idéal d'un roi pour l'avoir en même temps qu'il laisse voir le caractère d'un chef militaire aux temps védiques. Nous ne saurions donc choisir un meilleur texte pour servir d'introduction à notre étude sur les conceptions politiques du *Rigveda*.

Les premières paroles de notre Indra disent qu'il est devenu le premier protecteur ou plutôt possesseur des biens (du trésor).

1. Bhṛtyān bhogair dvisho dañḍair ye jayati sorbhavān XII 16-20

2. Tasyām āyatā loka yātrā tasmā loka yātrārthi nityam udyata dañḍa syāt p. 9

3. Indrah vicvanya dam tā vibhishañāḥ yathā vaçam nayati dāsam āryaḥ V, 34 & Sam Im Pañch bhujati bhojanam mushe vi dāçushe bhajati sūnaram vaan Ibid. 7

4. X, 48 et X 49

ser) et qu'il occuierit toujours du butin pour y ajouter (1). Cette règle de geguer de l'argent et ainsi d'augmenter le trésor est à la houe de lo science de lo *daṇḍa-ntti*. Koutalya cite une opinion des maîtres anciens comme il suit : « La *daṇḍa ntti* (donne des moyens de) loire des acquisitions, de les conserver en sûreté, de les augmenter et de répartir les bénéfices parmi ceux qui en sont dignes » (2). Dans le *Mahābhārata* nous trouvons un autre écho de la doctrine de l'école de la *daṇḍa-ntti* lorsqu'on nous dit : « Sans aucun doute toutes les entreprises dépendent de la trésorerie, mais elle-même dépend de la puissance militaire : telle est l'importance du *daṇḍa* » (3). Koutalya discute l'utilité des moyens militaires pour fortifier la trésorerie dans un chapitre consacré entièrement à ce sujet (4). Mais il considère qu'il y a encore d'autres moyens d'alimenter le trésor : il y a des raisons de croire qu'aux temps védiques le *daṇḍa* était considéré comme le seul moyen pour remplir les coffres d'un roi. De nombreux textes du *Rigveda* l'attestent. Même aux temps plus récents nous rencontrons dans le *Gautama-Dharmasūtra* l'opinion qui confirme le droit d'un roi d'acquérir des richesses au moyen de la force militaire (5). Tel était, en effet, le moyen principal de gagner sa vie pour un Kshatriya. Il est un *çastrājīvaś* (6), un homme qui gagne sa vie à la pointe de l'épée.

Plus loin Indra se vante en disant : « les sujets s'adressent

1. Aham bhuvam vasunāḥ pūrvaḥ patih dhanāni san-jayāmi çaçvataḥ X, 48, 1.

2. Alabdha lābhārthā labdha-parirakṣhīṇī rakṣhitavivardhanī vāridhasya lābhesu pratipādinī ca. p. 9.

3. Arthe sarve samārambhā samādattā na saṇçayaś ca ca dāṇḍe samāyatto paçya dandasya gauravam. XII, 15, 48.

4. Arthānārtha saṇçayayuktāḥ tāsām upāya vikalpajñā siddhayaç ca IX, 7.

5. Jetā labheta sāgrāmikam vittam. 3. 1. 20. Anyat tu yathārtham bhājayed rājā. *Ibid.*, 23.

6. Kautilyam-Arthashastram, p. 376. Çastrājīvo bhūta rakṣāḥam a. Āpasimbha.

ou qu'on eurat exigé de lui la promesse de ne jamais violer les lois des sociétés divines ? En tout cas un autre passage montre qu'il était éla pour meuer l'armée aux champs de bataille (1) tandis que le passage cité ci-dessus doane à penser qu'il n'avait pas le pouvoir et le droit de s'agérer daas des affaires civiles. Il est très probable que daas la société védique le peuplo faisait usage de cette tradition de ne pas laisser un chef militaire se mêler dans des affaires civiles où la classe sacerdotale detenait le pouvoir. La *sabhd* décrétant les lois, y compris les règles rituelles et tout le monde les suivait. Même un chef n'avait pas le droit de les violer. Comme nous verrons plus loin, dans le chapitre qui s'occupe de la loi védique, tout s'inclinait devant l'autorité suprême de la loi sacrée (*rita*). Plus tard, la loi devient sacrée et le roi même ne peut la violer. *Manu* est d'avis que le *daṇḍa* tuo un roi qui se conduit contrairement à la loi (2). *Kautilya* a souligné la règle en disant qu'un roi ne doit pas violer les lois coutumières (3). Dans le *Mahābhārata*, *Yudhisṭhira* déclare « ma seule force pour écresor l'ennemi est le dévouement à la loi » (4). Dans le passage du *Rigveda* cité ci-dessus, *Indra* confirme ce fait au temps védique. Le leagege d'*Indra* dans ce vers est tout à fait différent de ce qui précède. Ici il est devenu doux. Il peut se vanter de tout, mais non pas de violer les lois décrétées dans l'assemblée des dieux.

La dernière ligne de cet hymne (5) constate le fait qu'un chef militaire était choisi par les dieux pour assurer leur

1 Devāsura vā esu lokeshu samayanta. Tanslatosurājayan
Deva ut r ivannarājatayā vai ro javanil rājānam karavāmahā iti Aite
reya Brahmana I 14

2 Daṇḍo hi sumṭhaltejo dūrdharaḥ cā kritālmabhih Dharmād vica
lilam hanti nripam eva sabāndhavam VII 28

3 Tas i āl sva dharmam bhōtānām rājā na vyabhicārayet P 8

4 Dharmaśu nītyo mama dharmā eva mahābalo cārunivarhaḥāya
V 30 47

5 Ādityānām vasūnām rudriyānām devāḥ devānām na mināti ihāma
Te mā bhadrāya cāvase talakshuh aparājitam astritam ashāham X,
48 11

bien être et pour augmenter leur pouvoir. Cette histoire est racontée dans l'*Aitareya Brhadmana*, où on donne la raison pour laquelle Indra avait été choisi comme chef militaire : « Les dieux faisaient la guerre contre les asuras mais ils avaient été vaincus par leurs ennemis. Ils se réunirent alors, et tinrent conseil sur la cause de leur défaite. Ils vinrent à la conclusion que le manque d'un chef militaire leur avait fait perdre la guerre. Alors ils choisirent un chef dans la personne d'Indra » (1). Ce va être pour nous une entreprise aussi intéressante que délicate de définir exactement les attributions de ce chef — ou de ces chefs.

* * *

Le chef de l'Etat védique est en effet désigné sous de nombreux noms. Un de ces noms est *rājan* ce qui fit croire à des érudits orientalistes que l'institution de la royauté existait au temps védique. Nous chercherons donc à éclaircir ce que le mot *rājan* veut dire. Or le mot est dérivé de la racine *radj* (2) et désigne un homme dont l'éclat s'étend devant lui, c'est-à-dire un homme qui par ses qualités est supérieur aux autres. On dit du feu « qui brille avec éclat parmi la richesse, pareil à Varuṇa » (3) « Indra, brille avec éclat parmi le peuple par ton grand et immense pouvoir » (4). Cette supériorité sur les autres qu'on désignait ainsi à l'aide d'un dérivé du mot briller (*radj*) était rarement représentée comme étant innée à l'individu qui la possédait. Aussi est ce

1. Pour le texte voir p. 61 n. 1.

2. Pour savoir le sens vrai de termes védiques nous sommes obligés d'appeler l'étymologie à notre aide mais nous écartons la méthode d'interprétation des termes védiques qui veut nous obliger à croire que *rājan* désigne un roi parce que tel est le sens du mot *rex* dans telle autre langue indo-européenne. La signification de ce terme a subi des changements à plusieurs reprises. Il ne garde pas même dans l'*Atharvaveda* tout à fait le sens rigvédique. A l'époque classique *rājan* désigne un roi.

3. *Yah ekah vasvāḥ varuṇāḥ na rajati.* 1. 1. 1. 4.

4. *Yat anga tavishīyas indra prarājasi kshutir matān spāṣa ojasā* VIII 6. 26.

faire le plus grand honneur au dieu du feu que de lui attribuer la qualité de « briller par lui-même » (1). Dans la même strophe il est dit : « l'éclat (du dieu du feu) resplendit sur tout le peuple » (2). Ceci confirme notre opinion d'après laquelle le *rdjan* était un homme auquel on attribuait le pouvoir de briller par ses qualités supérieures. Ce n'était pas un roi, dans notre conception du mot. Il était un chef choisi en raison de ses qualités (3).

Un juge est appelé *rdjan* et un chef militaire l'est de même. Varuṇa, l'idéal du juge védique, est le *rdjan*. Indra, le despote et chef militaire idéal, et aussi appelé *rdjan*. Et sous ce même nom est désigné le dieu du feu parce que, par sa nature même, il resplendit (4). Soma, le plant sacré, est aussi qualifié comme *rdjan*. Il n'est donc pas juste de traduire *rdjan* par roi. D'ailleurs le mot est principalement employé pour Varuṇa et pour Indra; et cet emploi nous fait tout de suite entrevoir que dans les temps védiques il existait deux sortes de chefs d'État : l'un, qui est à la tête de l'administration judiciaire et pénale et maintient la paix sociale dans l'État, est représenté par Varuṇa; l'autre, qui est le chef de l'armée et conduit les expéditions militaires, est représenté par le dieu de la guerre Indra. Il est difficile de dire si les deux charges avaient une égale importance; il nous apparaît toutefois que leur rang était égal.

Il est tout à fait remarquable que, dans le *Rigvéda*, Indra et Varuṇa se distinguent si nettement. Indra ne fait que la guerre; partout et toujours il fait usage de sa force (5); il

1. Atrīm anu avarāḍyam agnim ukthānī vāvridhān. Viçvā adhi priyahādadhe. II, 8, 5.

2. C'est pour cette même qualité — de briller avec éclat — que l'or est tant désiré et tant célébré par les Indiens védiques.

3. Tāḥ im viçāḥ na rājanam vridhān, X, 124, 8. Il est dit d'Agni « qui choisit Agni choisit l'intelligent et l'aventureux. » V, 11, 4. Aussi fait-on le vœu que « les anjels puissent te désirer. » X, 173, 1.

4. On désire ce resplendissement d'Agni qui est la beauté véritable de l'homme. « Maryaḥ srihayaḥ varuṇaḥ agnīḥ. » II, 10, 5.

5. Su pravācanam tava vira vīryam yat ekena kratunā vindate vaan. II, 13, 11. Voir II, 12, 1; VII, 27, 1; 31, 6, etc.

bien être et pour augmenter leur pouvoir. Cette histoire est racontée dans l'*Aitareya Brâhmana* où on donne la raison pour laquelle Indra avait été choisi comme chef militaire : « Les dieux faisaient la guerre contre les asuras mais ils avaient été vaincus par leurs ennemis. Ils se réunirent alors, et tinrent conseil sur la cause de leur défaite. Ils vinrent à la conclusion que le manque d'un chef militaire leur avait fait perdre la guerre. Alors, ils choisirent un chef dans la personne d'Indra » (1). Ce va être pour nous une entreprise aussi intéressante que délicate de délimiter exactement les attributions de ce chef — ou de ces chefs.

* * *

Le chef de l'Etat védique est en effet désigné sous de nombreux noms. Un de ces noms est *rajan*, ce qui fit croire à des érudits orientalistes que l'institution de la royauté existait au temps védique. Nous chercherons donc à éclaircir ce que le mot *rajan* veut dire. Or le mot est dérivé de la racine *rdj* (2) et désigne un homme dont l'éclat s'étend devant lui, c'est-à-dire un homme qui par ses qualités est supérieur aux autres. On dit du feu « qu'il brille avec éclat parmi la richesse, pareil à Varuṇa » (3) « Indra, brille avec éclat parmi le peuple par ton grand et immense pouvoir » (4). Cette supériorité sur les autres qu'on désignait ainsi à l'aide d'un dérivé du mot briller (*rdj*) était rarement représentée comme étant innée à l'individu qui la possédait. Aussi est ce

1 Pour le texte voir p. 61 n. 1

2 Pour avoir le sens vrai des termes védiques nous sommes obligés d'appeler l'étymologie à notre aide, mais nous écarterons la méthode d'interprétation des termes védiques qui veut nous obliger à croire que *rajan* désigne un roi parce que tel est le sens du mot *rex* dans telle autre langue indo-européenne. La signification de ce terme a subi des changements à plusieurs reprises. Il ne garde pas même dans l'*Attharveda* tout à fait le sens rigvéd que. A l'époque classique *rajan* désigne un roi.

3 *Yāh ckaḥ varuṇaḥ varuṇāḥ na rājati.* 1, 3, 4

4 *Yāi ānga tavishīyaḥ Indra prajāyāḥ kṣi tūh ma ān spāṇa ojaś* VIII, 6, 26

faire la plus grande honneur au dieu du feu qui de lui attribuer la qualité de « briller par lui-même » (1). Dans la même strapha il est dit : « l'éclat (du dieu du feu) resplendit sur tout le peuple » (2). Ceci confirma notre opinion d'après laquelle le *rdjan* était un homme auquel on attribuait la pouvoir de briller par ses qualités supérieures. Ce n'était pas un roi, dans notre conception du mot. Il était un chef choisi en raison de ses qualités (3).

Un *juga* est appelé *rdjan* et un chef militaire l'est de même. Varuṇa, l'idéal du joga védique, est le *rdjan*. Indra, le despote et chef militaire idéal, est aussi appelé *rdjan*. Et sans ce même nom est désigné le dieu du feu parce qu'il, par sa nature même, il resplendit (4). Soma, la plante sacrée, est aussi qualifié comme *rājan*. Il n'est donc pas juste de traduire *rdjan* par roi. D'ailleurs le mot est principalement employé pour Varuṇa et pour Indra; et cet emploi nous fait tout de suite avoir que dans les temps védiques il existait deux sortes de chefs d'Etat : l'un, qui est à la tête de l'administration judiciaire et pénales et maintient la paix sociale dans l'Etat, est représenté par Varuṇa; l'autre, qui est le chef de l'armée et conduit les expéditions militaires, est représenté par le dieu de la guerre Indra. Il est difficile de dire si les deux charges avaient une égale importance; il nous apparaît toutefois que leur rang était égal.

Il est tout à fait remarquable que, dans le *Rigvéda*, Indra et Varuṇa se distinguent si nettement. Indra ne fait que la guerre; pourtant et toujours il fait usage de sa force (5); il

1. *Atrim anu svarāṇyam agnim ukhāni vāvridhuḥ. Viṣvā adhi griyaḥ* Idadhe. II, 8, 5.

2. C'est pour cette même qualité — de briller avec éclat — que l'or est tant désiré et tant célébré par les Indiens védiques.

3. *Tāḥ im viśaḥ na rājānam yriṣṇānā*, X, 124, 8. Il est dit d'Agni « qui choisit Agni choisit l'intelligent et l'aventureux. » V, 11, 4. Aussi fait-on le vœu que « les sujets puissent le désirer. » X, 123, 1.

4. On désire ce resplendissement d'Agni qui est la beauté véritable de l'homme. « *Maryaḥ śriḥ aprihayaḥ-varṣaḥ agnīḥ*. » II, 10, 5.

5. *Su pravācanam tava vira viryam yat ekena kratunā vindate vaau*. II, 13, 11. Voir II, 12, 1; VII, 27, 1; 31, 6, etc.

tue Vritra (1); il enlève les vaches des Pañis, il conquiert le bntin et est devenu, en somme, le dieu des militaires (2). Varuṇa, au contraire, ne cherche pas un appui dans la force brutale; il dit la loi et tout ce qui existe la suit. Indra fait couler les rivières, mais les rivières, en s'écoulant, suivent la loi de Varuṇa (3). Il est très intéressant de remarquer que Varuṇa concentre uniquement dans ses mains le pouvoir législatif et judiciaire.

Serait-il possible d'admettre qu'un royaume où la justice était administrée par Varuṇa avec la collaboration d'autres Âdityas, où la loi prospérait, où l'ordre social était établi par ses agents (*dûta*), où les délinquants étaient surveillés et punis par lui-même aussi bien que par ses espions (*cara* et *spaça*) (4), manquât totalement de moyens pour se défendre contre les ennemis extérieurs? Et d'autre part, se pouvait-il qu'un royaume se contentât pour son administration d'un chef qui, comme Indra, ne s'occupait que des affaires militaires? Assurément non, parce qu'un Etat a besoin pour subsister que soient remplies toutes les fonctions que les poètes du *Rigveda* attribuent à deux dieux qui n'ont presque rien de commun. Ces deux rois divins — images des rois humains — se complètent l'un l'autre par leurs différentes attributions, également indispensables pour le salut de la communauté. Apparemment il y avait deux dyarques qui se partageaient les affaires du gouvernement dans l'Etat védique. Cette forme de constitution qui présuppose deux rois ou chefs à la tête de l'Etat, est mentionnée par Keutalya, qui est d'avis qu'elle est mauvaise, parce que ces deux chefs rivalisent entre eux et que l'Etat souffre pour cette

1. Il n'est seulement Vritrahâ ou Vritrahan mais Vritrahantama VII, 94, 11. . . 4

2. V, 34, 8 : VI, 13, 3, etc.

3. Pra śim âdityaṁ asrijat vidharitā ritam sindhavaḥ varuṇasya yanti. II, 25, 4.

4. Voir le chapitre VI sur l'administration de la justice.

raison (1) Les paroles suivantes attribuées à Indra semblent prévoir ces critiques, Indra dit « Je ne viole pas moi dieu les lois et l'ordre établi par d'autres dieux comme les Âdityas, etc je suis créé par les dieux pour leur salut et pour leur puissance Car, moi je suis invaincu jamais battu et invulnérable » (2) Ce vers définit bien les caractères essentiels d'une dyarchie bien comprise Indra représente le chef militaire, et les Âdityas Rudras ou Vasus sont chargés d'assurer l'ordre intérieur de la société divine Cette idée n'est pas imaginaire, mais est empruntée à l'état de la société védique A la vérité on ne trouve nulle part cité un seul nom d'État qui ait eu cette forme de gouvernement mais heureusement *knutalya* la mentionne et on trouve le terme *dorajjāhi* dans l'*Ājārāṅgasutta* (3) Si il est si rarement question de la dyarchie c'est probablement que cette forme de gouvernement contenait en son sein les germes de sa propre destruction parce que le chef militaire ambitieux, aventureux et disposant de l'armée tendait à se subordonner son collaborateur, lequel de son côté prétendait à l'égalité avec lui

Quoi qu'il en soit notre théorie s'appuie sur le fait bien établi que nous trouvons dans le *Rigveda* deux rois comme Mitra et Varuna ou Indra et Varuna qui gouvernent ensemble Même le terme *dvau rājāna* est employé pour désigner les dynarques Mitra et Varuna Il est dit qu'ils sont bienfaiteurs l'un de l'autre (*sukṛite paraśpī*) et que ces deux chefs (*dvau rājāna*) soutiennent ensemble (*saha*) le pouvoir (*kṣatram*) (4)

1 *Dva rājya va rājyayoh̐ Iva rājyam anyor yapakahadveshānurāgā bhyām paraśparasangi aratī ena vā vīnaçyati* p 323

2 Voir I 61 n 4

3 *irāḍyāhi i gaṇarāḍyāhi vā jubarāḍyā i vā dorajjā i vā verajjāhi vā virudhī arajjāhi* II 3 1 10

4 *Akrav hastā sukṛite paraś-pā yam irāḍāthe varuṇā hāsu anīah Rājāna kṣatram ahr ānyamānā sahasra sikhāṇāmbibhṛithah saha dvau.* V, 62 6

Nous avons donc bien affaire à deux chefs d'une dyarchie qui gouvernent l'Etat ensemble. Le vers VIII, 20-9 chante la louange des dyarques Mitra et Varuna. Ils sont ici invoqués comme *divā samrājā* deux chefs d'Etat qui règnent ensemble et habitent le même palais (*sadaś*) au ciel tout près l'un de l'autre (*upamā*) (1).

Un autre hymne nous fournit la preuve qu'il existait un Etat dyarchique aux temps rigvédiques. Cet hymne — sujet de grandes controverses entre savants védiques (2) — roule sur l'usurpation et la proclamation de la monarchie par un roi (selon l'*Anukramanī* à par le roi Trasadasya). Or ce dernier parle en ces termes : « Le royaume est doublement à moi qui suis le chef de tout le monde » Voilà donc un roi qui unit en sa personne les fonctions des deux chefs d'Etat (*divā*) (3). Cet usurpateur déclare : « Je suis le roi Varuna en moi résident toutes les forces vitales » (4). Mais ce roi disant Varuna ne s'attribue pas seulement la charge de l'ordre et de l'administration intérieurs. Il s'empare également des fonctions d'Indra, qui est le chef militaire et alors proclame : « Je suis Indra et Varuna » (5). Et plus loin il dit : « J'ai repandu les eaux et je soutiens ta maison de ta justice » (6). Comme les diverses fonctions étaient jadis réparties entre deux chefs et maintenant étaient exercées par le roi Trasadasya seul, il affirme que l'Etat est à lui doublement. Les différentes attributions des dyarques sont réunies sur sa seule tête et le poète confirme les déclarations du monarque en disant : « Tout le monde te connaît pour le moment je t'adore sous

1 *Sadaś divā cakrāte upamā divī samrājā*

2 Voir Hermann Oldenberg *Textkritische und exegetische Noten* vol. I sur l'hymne IV 62.

3 *Mama dvī rāshītran kshatryasya vicvāyoh* IV 62-1

4 *Aham rājā varuṇāś mahīyam tāni asurj āśi prāthamā dhāravanta*
Ibid., 2

5 *Aham indrah varuṇāś te mahitvā urvi gabhīre rajasi aumhe*
Ibid. 3

6 *Aha i apāñ apīnavam ukshamānāñ ihārayam divam sadatam rita*
sya Ibid. 4

la forme de Varuṇa, le soutien de l'ordre ; et chacun sait que c'est toi qui nous as donné les Vritras, O Indra, et délivré les rivières » (1). D'après la tradition, le roi Trisadasyu est un don fait en commun par Indra et Varuṇa à sa mère (2). On pourrait y voir l'histoire de la fin de la dyarchie et de la naissance de la monarchie qui a uni dans la personne du roi les deux charges différentes qui étaient jusqu'alors confiées à deux chefs d'Etat distincts.

* * *

Nous pouvons également chercher dans le mot *samrāt* des renseignements sur l'Etat védique. De nombreux sanscritistes considèrent que *samrāt* désigne un roi qui est supérieur à d'autres rois. Mais tel n'est pas le sens védique. Dans le *Rigveda* le mot désigne quelqu'un « qui brille (ou règne) avec d'autres ». Le préfixe *sam* signifie « ensemble » ou « avec d'autres » (3). Varuṇa est représenté assis dans son palais et rendant justice en compagnie et avec l'aide de ses assistants, et non pas comme Grunsmann et d'autres traduisent le passage « pour diriger comme un roi suprême » (4). Varuṇa est presque toujours assisté dans sa tâche par d'autres Âdityas ; et un poète chante « Mitra et Varuṇa et les jeunes Âdityas qui brillent ensemble » (5). Cela veut dire que Varuṇa et ses collaborateurs règnent tous ensemble. Le terme de *samrāt* a donc le sens de *primus inter pares*, comme peut l'être le chef

1. Viduḥ te vicvā bhuvanāni tasya tā pra bravīhi varuṇāya vedhah Tvam vrīrādīl cṛīṇviche jaghanvān. *Ivām vrīṇā arīṇāh Indra sindhūn Ibid*, 7.

2. Pātyāvarājakaṇi drīṣṭvā rāṣṭrām putrasya lipsayā. Yadrucchayā samāyātān saptaṛṣṭūn paryapūjaya! Te ca prītāḥ punaḥ procur yajendra varuṇau bhriṣam Sā caindrīvaruṇāvīṣṭvā trisadasyumaḥjjanat. *Itihā-samītanam jānan nrīṣirbrūte vicvīha*, 1. *Anukramaṇikā* citée par Sāyana.

3. *Sam rājantam*, I, 27, 1.

4. *Nishasāda dhritā-rataḥ varuṇaḥ pasyāṇ ā Sāmrajyāya sokrataḥ*, I, 25, 10.

5. *Mitraḥ varuṇaḥ saptaṛṣṭāḥ varuṇaḥ yavūnaḥ ādityāsaḥ karayaḥ papraṭhānāḥ*, III, 54, 10.

d'une sorte d'oligarchie même lorsqu'un seul nom était mentionné comme par exemple dans le cas d'Agni qui administre le peuple (1) (avec d'autres dieux) le terme n'implique pas la notion de suzeraineté comme on a voulu le voir. Le véritable sens ressort encore plus clairement dans le vers suivant « Les Âdityas brillent individuellement et ensemble » (2)

Ekardī (3) est l'antonyme du mot *samrāt* (4) et désigne l'homme qui brille isolément c'est à dire le monarque ou le despote absolu alors que le pouvoir du *samrat* est limité par la présence des autres. Indra est représenté parfois comme un monarque qui gouverne tout seul il est alors qualifié de *svarāt* ou *dekardī* tandis que Varuna reste le *samrāt*. Nous en concluons que dans le cours des temps le chef militaire avait reçu ou plutôt s'était approprié des pouvoirs dictatoriaux.

Les *maghavan*s et les *sûris* (c'est à-dire les riches et les héros) qui étaient à la tête des petits États étaient également *samrāt*. Abhyāvartī Cāyamāna (5) est un chef de ce genre il était *primus inter pares* des Prithus. De même Sahasramushka était *samrāt* parmi les Trasadasyus (6). Ces États étaient donc très probablement gouvernés par une aristocratie dont les membres se partageaient l'administration du pays mais choisissaient l'un d'entre eux comme chef celui-ci restait leur égal sous tous les rapports mais était considéré comme la tête de l'État en raison de son âge ou de ses qualités « brillantes » vraisemblablement il présidait aux sacrifices

1 Tvām agne manishīṣāḥ sam rājāṁ carśhaśīpām Devam marīśāḥ indhate sam adhvarē III 10 1

2 Virāt sam rāt vibhviṣ prahviṣ behviṣ ca yā I 188, 5

3 Eka rāt aya bhuvanasya rājasi VIII 37 3

4 Sam rāt anyah aya rāt anyah ucyate vām mahāntau indrā varuṇā mahāvasā VII 82, 2

5 Maghavā mahyam sam rāt abhyāvartī cāyamānaḥ dadāti VI 27 8

6 Tam ā agantva sobharayaḥ sahasramushkam au abh śrī m avate Sam rājāṁ trāsadasyavam VIII 19 3

et conduisait les expéditions militaires. Il est possible qu'à l'époque védique ce titre ait été accordé seulement pour le durée d'un sacrifice (1), d'une expédition militaire ou d'une assemblée, où un membre ordinaire du clan ou de la guilde était investi d'une sorte de position supérieure, mais devait, tout président qu'il fût, se soumettre à la décision de la majorité.

Une preuve que le *samrât* n'était pas un souverain ou un monarque nous est fournie par l'hymne qui décrit les rites matrimoniaux des Indo-Aryens. Lorsque la fiancée entre dans la maison du fiancé, elle reçoit l'avis « d'être la compagne ou l'égale de son beau-père, de sa belle-mère, de sa belle-sœur et de son beau-frère » (2). Le mot employé est *samrâjñî* que Grassmann traduit par « Oberherrscherin » mais qui signifie simplement « païresse » ou « égale ». En ce qui concerne le pouvoir, un *râjan* avait certainement plus de pouvoir qu'un *samrât* ; car aucun pair ne pouvait restreindre son autorité ou l'exercer en commun avec lui, s'il était un *ekarât* ou un *svarât*.



Il nous resterait à passer en revue quelques appellations moins importantes. Par exemple, *viçpati* était parfois le chef du peuple ou peut être d'un clan. Sur ce sujet le *Rigveda* ne donne que quelques vagues informations. Il est dit de Soma que « il est le chef du peuple » (3). On dit du dieu du feu qu'il est « l'intelligent parmi le peuple, le chef du peuple » (4).

1 La mention du *râjan* du peuple (république d'après Sâyana) Ruçamâ étaye notre hypothèse. Il présidait au sacrifice et faisait le don de quatre mille vaches au Babhru. V 30, 16. Mais le vers suivant dit que Babhru recevait ces vaches directement du peuple, ce qui montre que le *râjan* était choisi seulement pour conduire le sacrifice. Pour texte voir la page 23, n 3.

2. Sam-râjñî çvaçure bhava sam-râjñî çvaçrvâ bhava. Nanândari sam-râjñî bhava sam-râjñî adhi devrîshu. X, 85, 46.

3. Viçâm vâhniâ na viçpatîh. IX, 108, 10.

4. Viçdm kavim viçpatim. III, 2, 10. V, 4, 3. Viçpatim kavim. VIII, 44, 26.

Le terme *viçpati* est employé pour Indra, Varuṇa Soma etc , mais c'est Agni qui est essentiellement un *viçpati*, car il est le dieu patron du foyer védique (*viça*) Adoré dans chaque maison (1), il est ainsi le maître commun de toutes les familles (2) évidemment il est comme un père Le Rîgvêda nous donne donc à penser que le titre de *viçpati* n'était qu'un titre familial l'ancien de famille était aussi le chef de la maison commune Agni en est un mais il est d'un genre tout à fait spécial car, nous dit on, il touche sur un endroit dur, se promène en mangeant et lèche la jeune femme et ce ne sont pas là évidemment des manières ou des procédés qu'on put attendre d'un ancien chef de la maison-commune sur quoi le poète s'excuse et chante « O Agni! Toi qui es non-ignorant et un savant, nous les ignorants ne savons pas la grandeur » (3) Le *viçpati* était souvent appelé le père, ce qui montre que les pères recevaient habituellement ce titre (4) Il ressort de VII 83, 6 (5) qu'au cas où le *viçpati* et le père n'étaient pas la même personne le *viçpati* était un autre membre de famille, plus probablement le grand père Il y avait au si des femmes portant ce titre (6) A une époque plus tardive le terme *viça* désigne seulement les gens ou les sujets en général, et *viçpati* devient un titre de roi (7)

Le *Grāmānî* était d'après les védicants à la tête d'un village MM Macdonell et Keith sont d'avis que l'administration locale

1 Yam apnavānaḥ śhrigavaḥ virarocuh vaneshu citram vibhram viçe viçe IV 7 1 Tvam agne pururūpaḥ v çe-viçe V 8 5

2 Viçvāśā tvā viçīm patim havāmahe sarvāśām samānam dampatim I 127 8 Viçvāśām gr hapat ā viçīm asi VI, 48 8

3 Mūrāḥ amūre na vayam cik tvāḥ mal itvam agne tvam anga vitše Gaye vavriḥ carati j hviḥ ādan recihyate yuvatiḥ viçpatih san V 4, 4

4 Aitra nah viçpat ā pītā purāśāṇ anna vṇati V 135 1, I 127 8 *supra*

5 Sastu mātā sastu p itā sastu çvā sastu viçpatih Sastu sarve jñā layaḥ sast i ayam al bhiaḥ janaḥ

6 Yāḥ subāhuḥ su-angurīḥ susūmā bahusṭvari Tasyai v çpatnyai havih sinvāhiyai juhotana II 32 7 Cf III 29 1

7 Viçampate est un terme employé partout dans le Mahābhā rata

étoit confiée au *grāmañi*, ou chef du village, lequel était peut-être choisi et nommé par le roi (1). Ils ajoutent que le poste était particulièrement honorable pour un *Vaiçya*. Nous devons dire que le texte du *Rigveda* ne vient pas à l'appui de cette hypothèse. On y rencontre deux fois le mot *grāmañi*, et ces deux vers le décrivent comme un chef d'Etat. « Manu, le donneur de mille vaches, le *grāmañi* » (2) appartient à la famille du célèbre *Savarṇa*. Ce *Savarṇa* Manu est bien connu comme un *Kshatriya* et comme un roi. L'autre vers dit : « Le *grāmañi*, qui distribue les *dakṣhins*, marcheront ; je le considère comme un protecteur du peuple qui marche le premier à droite » (3). On peut donc se demander s'il ne faut pas voir en *grāmañi* un chef militaire. Le terme *grāma* se trouve, tantôt pour désigner l'armée, tantôt pour désigner le village. Les *Moruts* sont *grāmajita* (4) ce qui veut dire qu'ils sont vainqueurs de l'armée. *Viśvākapī* dit aussi d'*Indra* : « Je le vois mener l'armée (*grāma*) » (5) *Sāyaṇa* traduit *grāma* comme *saṅgha* ou la troupe. Il a conservé partiellement le sens védique qui est maintenant tombé complètement dans l'oubli. Le mot *saṅgrāma* (6), qui veut dire la « rencontre » des armées ou la guerre, a gardé jusqu'aujourd'hui le sens ancien du terme *grāma*. En ce cas, le *grāmañi*, le chef militaire ou le commandant de l'armée, n'était pas un *Vaiçya* c'est-à-dire un membre de la classe commerciale aux temps *rigvédiques*, il ne pouvoit être qu'un vaillant guerrier.

1. *Vedic Index*, vol. I, p. 247.

2. *Sahasradī grāmañi itā rishat manuḥ* X, 62, 11 Comme le vers 9 du même hymne montre ce Manu était de famille de *Savarṇa*, « *Savarṇasya dakṣiṇā viśvādhūva iva paprahe* » *Sāyaṇa* est de même avis.

3. *Dakṣiṇāvān prathamah hūtaḥ eṣ dakṣiṇāvān grāmañi agram eṣ* Tām eva manye nripatim Jātānām yāḥ prathamah dakṣiṇā āvīrāya X, 107, 5.

4. *Niyutvantah grāmajitah*. V, 54, 8

5. *Apaçyam grāmam vāhamānam ārāt acakrayā svadhayā vartamānam*. X, 27, 19

6. On ne trouve pas ce mot dans le *Rigveda*. Dans l'*Atharvaveda* il se trouve une fois avec le terme *Samiti* (conseil de guerre) « Ye saṅgrāmāḥ samitayāḥ teshu cāru vadema te. » VII, 13, 1.

Gaṇapati (1) était le chef d'une gilde ou d'une corporation, institutions qui semblent avoir été assez répandues. La corporation des Maruts — peuple guerrier — est bien connue. Ceux qui se consacraient à la profession militaire formaient souvent des corporations. Cette hypothèse est étayée par X, 34, 12 (2), où le chef d'une corporation reçoit le titre de « général ». Ce même passage désigne par différenciation le *rājā* comme le chef des membres de toutes les professions (*vrāta*). Dans un autre passage le chef de la corporation est prié de s'asseoir au milieu des membres (3). Il est qualifié comme le plus sage parmi les sages. Aucune nouvelle mesure n'était prise en son absence. Il est représenté comme riche (*maghavan*). Dans les vers suivants, qui évidemment se rapportent au chef de la corporation, il est appelé le « trésorier des camarades » et invité à répartir les richesses qui n'ont pas été encore distribuées (4). Ces corporations avaient très probablement leurs propres règlements, qu'elles conservèrent pendant longtemps. Elles formaient comme autant de petits Etats presque indépendants et ne subissaient l'ingérence d'aucune autorité extérieure (5).

1 Le doyen d'une gilde était investi de titre de *Jyeshtharājān* « Gaṇānām ivā gaṇapatiḥ haṇūṃhe kavīm kavīnām upamaçravāḥ tīmaḥ Jyeshtharājāṃ brahmaṇām brahmaṇāḥ pale » II, 23, 1. Mais pour différencier la gilde des Maruts on dit « *Ajyeshthāṇsah ākanishthāṇsah etc. sam bhrātṛāḥ vavṛidhāḥ saṃbhagāya* ». Ce veut dire que tous les Maruts ou les membres de leur corporation jouissaient de l'égalité complète.

2 *Senāni gaṇasya*. Cf. *Aśvmedha yajñśāstrakṣatṛiṃśbreṇyādayaḥ vārāḥ çāstropajivinaḥ. Arthashastra de Kautilya*, p. 176. Nous voyons ici que la corporation de la classe militaire qui existait au temps védique a survécu jusqu'à une époque tardive.

3 *Ni susīda gaṇapate gaṇeṣu tvām āhuḥ vipratīṃsam kavīnām. Na rite ivat kriyate kim eana āre mahīm arkaṃ maghavan cītram arca* X, 112, 9.

4 *Abhikhyāṇaḥ machavan nādhamaṇāṇaḥ sakhe bodhi vasupate sakhiṇām Rāṇam kridhi rāṇakṛt satyaveśma abhukte hit ā bhaya rāye* *asmān Ibid.*, 10.

5 Nous trouvons dans le *Mahābhārata*, le *Bhāmāya*, les *smṛitis*, etc. que les *dharma*s de *jāti*, de *luta* et de *grehi* doivent être respectés,

Les chefs de ces corporations étaient pour la plupart choisis parmi les membres des familles notables ; car déjà dans le deuxième *mandala* nous voyons attacher une grande importance au fait d'être « bien-né » ou né d'une bonne famille « Tu es leur égal et possèdes le même pouvoir ; mais, parce que tu es bien-né, tu les surpasses » (1), chante le poète Gritsamadn. L'on dit que seuls les héros nés de hautes familles entourent le feu (2). Ces textes montrent que l'élection du chef de l'Etat était évidemment faite parmi ceux qui étaient bien-nés et non parmi toute la population ; les chefs nés dans les hautes familles sont mentionnés particulièrement dans V, 6, 2 et II, 2, 11 (3). Ce respect pour les bonnes familles ne semble pas être limité à ceux qui occupaient une position prééminente dans l'Etat ; les gens du peuple étaient également respectés en raison du fait qu'ils descendaient de familles réputées. Ceci suggère l'idée qu'il existait certains Etats, lesquels correspondraient aux républiques oligarchiques plus récentes, où le pouvoir politique était entre les mains du clan des Kshatriyas, lequel choisissait un chef parmi ses membres. En tout cas il est sûr que dans certains Etats le peuple (ou les soldats ?) élisait son chef (4). Nombreux étaient ceux qui aspiraient à être « le pasteur du peuple » ou la tête de l'Etat, et nous en concluons que la position du chef était obtenue en raison de la naissance, des qualités personnelles et de la popularité. Après que quelqu'un de ces chefs élus était monté sur le trône, il était exposé au danger d'être détroné. Aussi le chant d'intronisation d'un roi dit-il : « puisses-tu rester en tranquillité toujours sans qu'il y ait de changement, puisse tout le peuple t'aimer, puisse l'Etat ne pas tomber sur toi (ne pas t'attaquer et t'expul-

1. Tvam tñ sam ca pratī ca asi majmanā agne sujāta pra ca deva rīcyase. II, 1, 15.

2. Sujātāsah parīcaranti vīrah. VII, 1, 15.

3. Samāyanti... sujātāsah sūrayah, et Yasmin sujātāh śhayanānti sūrayah.

4. Voir p. 63, n. 3.

ser) » (1) On prie pour lui avec ardeur et à maintes reprises pour qu'il reste infatigable et inviolable. Les sujets n'étaient pas toujours obéissants. Parfois ils ne payaient pas les taxes et nous lisons des prières, formulées par le chef, qui désirent avoir la force de les subjuguier lorsqu'ils le désirent. D'autre part, le fait que les chefs étaient parfois impitoyables dans l'exploitation de leurs sujets ressort de V, 27-4 (2) où Indra dit : « J'ai obtenu des richesses (*kshema*) en tuant les riches, en leur brisant les jambes sur le rocher » Il semble que ces chefs élus étaient souvent déposés par leurs parents ou par le peuple pour la raison qu'ils s'étaient emparés du trône par la ruse, c'est-à-dire par des conspirations et des intrigues. Dans les petits Etats de l'époque védique le peuple avait une plus grande voix dans les affaires de l'Etat qu'aux temps postérieurs où de grands empires s'étaient formés. Jadis les trônes semblaient avoir souvent changé de titulaires, à raison de la haine que les rois s'étaient attirée de la part de leurs sujets (3). Aussi est-il dit dans le texte : « puissent les sujets l'aimer ». Si le peuple n'avait pas eu voix aux affaires cette phrase perdrait son sens car dans la phrase qui suit nous lisons : « ton royaume ne peut être perdu ».

Le peuple formait l'armée. Et nous rencontrons l'emploi du mot *viçāh* pour désigner aussi l'armée. *Mārutaviçāh* (4) désigne le peuple guerrier des Maruts. *Viçāh yudhman* désigne le peuple qui est en train de combattre dans une bataille (5). Il est très probable que ce peuple parfois se tournait contre

1. *Ā tva abrahama antah edhi di ravah tsi tsa aviracallih Viçāh tva sarvā vāchanā mā tva rāstram a tsi bhraśat* A 173 r.

2. *Jihāmi vā tī kshema ā kartam ābhum pra tam kshānam parvate pādagrīhya*

3. *Yūne sam samai kshītīyah namantām çrutarati āya marutah du vohjā* V 36, 8. Evidemment les prêtres incitaient le peuple contre un chef d'Etat qui ne s'inclinait pas devant leur culte. Ainsi un prêtre se vante : *Tasmā viçāh avayam eva namante yasmin brahmā rājau pūr vām eti* II 50, 8.

4. *Yadā te mārutah viçāh lubh yam Indra n yevire* VIII 122, 29.

5. *Sam yat viçā avavratante yudhmāh* IV, 2, 4.

son propre chef lorsqu'il ne l'aimait plus. Nous pouvons voir une allusion à un fait de ce genre dans le dernier hymne du *Rigveda*, qui attache une grande importance à ce que l'unanimité règne dans le conseil de guerre (1) : mais il est impossible pour nous de reconstituer l'organisation de l'armée védique (*śand*) (2) avec les fragments dispersés que nous pouvons recueillir dans le *Rigveda*. Nous savons qu'un des officiers militaires étoit appelé *śandān* (3) ; mais nous n'avons pas d'information précise sur son compte. Il conduisoit les chars de combat, il commandoit aux officiers (4), il étoit le chef d'une corporation militaire (5). D'après Zimmer (6) l'armée étoit divisée en *śardha*, *vrāta* et *gaṇa* (7), mais c'est une hypothèse mal fondée. *Viśyāh vrāh* (8) semble être une expression désignant l'armée, qui se compose de gens du peuple, et qui n'a pas d'officier militaire professionnel à sa tête ; elle désigneroit, si l'on veut, la « nation armée ».

1. *Samānāh mantrāh sam-iti śamānāh* V, 191, 3

2. *Prasandānāh cārāh agre rathānām gavyan ehi harshale āśyā śandā* IV, 96, 1.

3. *Ibid.*

4. *Prasandānāh adha nribhāh asti tādāh satvā go-śarāhāh adha dhrishāh*. VII, 20, 5

5. X, 31, 12, cité en p. 72, n. 2.

6. *Alt-indisches Leben* p. 162

7. *Śardham śardham vāh evāh vrātam-vrātam gaṇam-gaṇam* V, 53, 1. Il est important de remarquer que dans le vers précédent on dit « *śardham rathānām* », tandis qu'on mentionne « *gaṇam mārutam* ».

8. *Subandhavaḥ ye viśyāh itā vrāh* I, 126, 5

CHAPITRE V

LES ASSEMBLÉES VÉDIQUES

Dans la vie politique des Aryens les *sabhā* et *samiti* jouaient un rôle important. Ces deux mots sont mentionnés déjà dans le *Rigveda*, ce qui montre que dans les anciens temps védiques il existait deux sortes d'assemblées distinctes l'une de l'autre. Ludwig pense que *samiti* signifie « Versammlung der Viçah » (1) assemblée du peuple à laquelle le *rajan* assistait aussi, tandis que la *sabhā* lui paraît être une « höhere Versammlung ». Zimmer croit au contraire que « die Versammlung des Stammes heisst *samiti*, an ihr nimmt der König antheil » (2) tandis que la *sabhā* est pour lui une « Gemeindeversammlung ». M. Hillebrandt donne à *sabhā* et à *samiti* le même sens (3), d'après lui il n'y avait aucune différence entre elles et cette opinion est soutenue par les compilateurs érudits du « Vedic Index » (4). M. K. P. Jayaswal croit que « The *Samiti* was the national assembly of the whole people or *Viçah* », parce que nous rencontrons « the whole people or *samiti* in the alternative, electing and reelecting the *rajan* or king » (5).

Les divergences d'opinion que nous avons relevées suffisent pour montrer que quelque confusion règne en cette matière. Nous chercherons donc à dégager les véritables traits

1 *Rigveda* vol III, p. 253 et 255

2 *Alt indisches Leben*, p. 174.

3 *Zeitschrift für Assyriologie*, II, p. 225

4 *Id.*, p. 423

5 *Hindu Polity*, II, p. 13

caractéristiques qui distinguent l'un de l'autre ces deux assemblées védiques. A notre avis, la *sabha* et la *samiti* étaient deux institutions différentes, différentes dans leur nature et différentes dans leur constitution.

La *samiti*, pour commencer, était purement et simplement un conseil de guerre (1). Le chef de l'Etat devait y assister, parce qu'on y discutait les affaires militaires. C'est pourquoi les *rājānah* se hâtent pour y assister (2), ils devaient nécessairement y être présents, d'autant que les *samitis* semblent avoir eu autorité pour décider qui prendrait le commandement de l'armée et par conséquent deviendrait le chef de l'Etat. Un vers semble même suggérer que tous les membres de la *samiti* étaient appelés *rājan* (3). Un médecin parle d'un *romēda* « dans lequel toutes les herbes se réduisent comme les *rājānah* dans la *samiti* ». Ceci signifie que toute l'aristocratie se rencontrait dans la *samiti* pour discuter sur les affaires d'ordre politique et particulièrement sur les affaires militaires. L'opinion de M. Jayaswal d'après laquelle le peuple choisissait son roi dans la *samiti* n'est étayée par aucun texte du *Ṛigveda*. L'hymne qu'il appelle « le chant d'élection » dit seulement « puisse tout le peuple t'aimer » (4) et ne mentionne pas le mot *samiti*.

Dans l'*Atharvaveda*, nous trouvons une mention du mot *samiti* ou il est dit « constituez un conseil de guerre (*samiti*) pour votre salut » (5). Ce conseil répartissait aussi le butin entre les soldats. Quand nous lisons dans une invocation « puisse la concorde régner dans le conseil et puisse l'union régner dans la *samiti* » (6) il apparaît clairement que la *samiti* équivalait à la *mantriparishat* d'une époque plus

1. *Daça rājānah samitāḥ ayejyevāḥ sudāsam indrāvaruḥ na yōyu dhuh*. VII, 83, 7.

2. *Rājā na satyāḥ samitāḥ syānāḥ*. IX, 91, 6.

3. *Yatra oshadhīḥ sam agmata rājānah samitau*. Iva, X, 97, 6.

4. *Viśāḥ tvā sarvāḥ vāchanu*. X, 173, 1.

5. *Uhrvāya te samitih kalpatām*. Iha, VI, 87, 88, XII, 1, 56.

6. Voir p. 75, n. 1.

récente l'existence d'une *mantriparishat* aux temps védiques est par ailleurs attestée par Kautalya dans des termes très nets (1) Il explique le nom d'Indra qui est aussi appelé *sahasrāksha* c'est à dire « doué de mille yeux » en disant qu'Indra avait un conseil de mille maîtres (*rishis*) qui venaient pour lui de là son nom »

Un fait important qui montre que la *samiti* n'était pas une assemblée du peuple et qu'elle avait un rapport avec la guerre semble avoir échappé à l'attention des savants Sāyāṇa interprète *samiti* (2) qui à son époque avait le sens d'assemblée comme signifiant la « guerre » ou la « bataille » en quoi il semble vouloir conserver quelque chose du sens originel du mot Aussi pouvons nous conclure en toute tranquillité d'esprit que la *samiti* était un conseil de guerre et rien d'autre L'institution de la *samiti* se développe plus tard en conseil des ministres car avec les progrès de la société l'art de gouverner devient de plus en plus complexe et les délibérations d'ordre militaire n'étaient plus suffisantes pour répondre à toutes les exigences du temps Voilà pourquoi le terme *samiti* (3) fut remplacé à une époque post védique par *mantriparishat* ou par *sabha*

1 Indrasya hi mantri parishāt r si tñām sahasram Tat cakshuh Tas
māt imam dvyakṣam sahasrākṣam āhuh p 29

2 Sam itih Samgrāma nāma-śtat IX p 6.

3 Le mot *sam* est employé 2 x 3 dans le R̥gveda Il répond par tout au sens de « conseil de guerre » Le vers X 191 3 ne laisse aucun doute sur ce point On lit « puisse la concorde régner dans le conseil et puisse l'union régner dans la *sam* » Sāyāṇa traduit le mot *mantrah* comme « statut *h* *ç*trād; ātmakā g; tabhāśhañsam vā » Mais il se trompe en donnant au mot *man rah* aussi le sens du louange des « eux » parce que plus loin dans le même vers on dit « Sa adon n mantram abhi mantrāya vah » C'est ici que le mot sert à des guer la louange L'emploi du terme *mantrah* pour désigner le conseil secret était connu au temps rigvéd que On dit « Mantrayante divah amushya prishthā » Aussi dit on que Indra était devenu le premier ministre (*prashthā ca mantrah*) X 50 4



Si nous posons maintenant à l'examen du terme *sabha*, nous constatons qu'il est employé dans le *Rigvéda* pour désigner une assemblée et aussi le lieu où elle se tenait. Chaque ville et chaque village possédait un bâtiment où se réunissait le tribunal sous la présidence du *madhyamaçî* (1), lequel punissait les crimes et présidait aussi aux réunions des Indiens védiques dans leurs distractions. Le devoir essentiel de la *sabha* était de rendre la justice : il en sera de même plus tard. « Le chef des tâches » (*Kilbi shāspri*) est un homme qui a une situation de premier plan dans la *sabha* ou cour de justice. Il y a un vers qui dit qu'au lieu de la *sabha* (*sadma*) et à l'occasion de la *divishā* le feu était porté (par un prêtre) partout : c'est-à-dire auprès de chaque personne qui était présente dans la *sabha*, ensuite le purificateur s'asseyait (2). C'était là une forme de serment (3) à laquelle il fallait que tous les assistants se prêtassent. En tout cas le feu est le protecteur de la loi quand il brûle (4). Le feu est aussi le porte-parole des êtres et reçoit l'appel des hommes (5) de tous les hommes. Le feu brillait dans les *sabhās* et dans l'assemblée des notables (6) (laquelle était sûrement une cour de justice), Or

1 Ugrā madhyamaçīva

2 Sah sadma pari nityate hotā mandrah divishāhu Uta potā ni
sidati IV 9 3

3 On a vu l'oralle dans le *Rigvéda* I 159 4 et III 53 22. Si l'on n'a pas la mention directe d'oralle dans le texte la façon dont plus tard le feu était souvent employé à cette fin montre l'importance de cette coutume.

4 Sam tithāna sahasrajit agne dhvemañi pushyasi Devānām dātā
nukthya V 4 6

5 Veshi hi adhvariyaṭām upavakṭā janānām Havyā ca mānuṣhāṇām
IV 9 5

Sam yat ishah vanāmahe sam havyā mānuṣi āhām V 7 3

6 Kutra cit yasya san-ritau rasivāh narah dri-sadane Arhantah cit
yam samjanayanti jantavaḥ *Ibid* 2 « Sabha sad 'sitter in the assem

se réjouissait rarement (1) en sa présence, car on avait grand peur d'écadurer l'ordalie qui était de règle dans la *sabhd*. Les notables se réunissaient dans la *sabhd*. Le poète dit : « O Indra ! Ton ami pourvu de chevaux, de chariots, de vaches et possédant une johe figure s'approche de la *sabhd* » (2). Cette assemblée de gens honorables était tantôt une cour de justice, tantôt une réunion où avaient lieu des joules oratoires de toutes sortes. on chantait la louange des vaches (3) et on répondait avec méfiance aux questions posées (4). Un poète propose l'énigme : « Quelle forêt était ce, quel arbre était-ce donc avec lequel on a coostruit la terre et le ciel ? » Le philosophe Prājāpati demande : « Qui sait vraiment, qui dirait ici (dans cette réunion) d'où il est né et où il se dissout » (5) ?

bly' is probably a technical description of the assessors, who decided legal cases in the assembly. The term is found in the *Ātharvaveda* and later, can not well merely denote any member of the assembly. It is also possible that the *sabhdānīs*, perhaps heads of the families, were expected to be present at the *sabhd* oftener than the ordinary man: the meeting of the assembly for justice may have been more frequent than for general discussion and decision ». *Vedic Index*, vol. II, p. 428. A *Sabhdacārī* is one of the victims at the *Parushamedha* (human sacrifice) in the *Yajurveda*. The St. Petersburg Dictionary thinks it is an adjective equivalent in sense to *Sabhdā ga*, 'going to the assembly'. As he is dedicated to *Dharma*, 'justice', it is difficult not to see in him a member of the *sabhd* as a law court, perhaps as one of those who sit to decide cases » *Ibid.*, p. 427-428.

1. Pra te agnāyāh agnibhyāh varām nīh suvirātāh ṣoṣucanīa dyanmantāh Yatā naraḥ samāsate sujātāh VII, 1, 4.

2. Aṣvī rāhī surūpāh ī gomān ī indra te sakḥā Qvātrabhājā vayasā sacate sadā candrah yātī sabhām upa. VIII, 4, 9.

3. Voir p. 44, n. 2.

4. Uts tvāh paṣyan na dadarṣa vācam nīa tvāh ṣrīṣvan na ṣrinoṭi enām X, 71, 4.

Hridā tashleṣhu manasāh jāveshu yat brāhmaṇāh sam-yaṣante sakḥāyāh Ibid., 8.

Ime ye na arvāk na parāh caranti na brāhmaṇāṣāh na suketarāṣāh. Te rīe vācam abhipadya pāpāyā siriḥ tantram tanvate aprajānāyāh *Ibid.*, 9.

5. Voir p. 13, n. 2.

Un autre poète dit : « No le sachant pas, moi j'interroge ici les savants qui savent, parce que moi je le ne sais pas » (1), et il énonce des questions embrouillées. La discussion a lieu souvent à la *sabhd*. C'est sûrement là que « les savants échangent des mots pleins de sens, les parifiant de même que le tamis purifie les grains. Là les amis apprennent à se connaître (ce qui veut dire, que le fait de partager une même opinion engendrerait l'amitié » (2). Des controverses avaient lieu aussi dans la *sabhd*, et le vainqueur recevait une récompense (3). Il n'y a aucune raison pour accepter l'opinion que la *sabhd* était uniquement ou principalement un lieu d'amusement. Après la séance de la cour ou après la « disputation » on mangeait, on buvait et on jouait. Le sens du vers X, 34, 6 (4) ne prouve pas que le joueur allât à la *sabhd* pour jouer ; il y est dit que le joueur vient à la *sabhd* pour « poser la question », c'est-à-dire, pour prendre les avis des experts sur le moyen d'abandonner le jeu ou plutôt, de gagner au jeu, mais les dés contrariaient son désir.

Que le terme *sabhd* désignât dans l'Inde ancienne une cour de justice, cela ressort aussi du vers du *Jātaka* qui dit : « Cela n'est pas une *sabhd* (véritable) qui n'est pas hantée par des sages, ceux-là ne sont pas des sages qui ne parlent pas conformément à la loi » (5). La *Nārada-smṛiti* contient ce

1. Pākaṁ pṛicchāmi manasā avijānaṁ devānāṁ enā nihitā padāni. I, 164, 5.

Aekitvān cikittasah cit atra kavin pṛicchāmi vīdmane na vidvān. Ibid, 6.

2. Sakṭum iva tītaunā punantaṁ yatra dhīrāṁ manasā vācam akṛata. Atra sakhāyaṁ sakhyāni jānate bhadrā eshām lakṣmīṁ nihitā adhi vāci. X, 31, 2.

3. Uta tvam sakhye sthiraṣṭam āhuṁ na enam bhavanti api vājineṣu. Adhenvā carati māyā esha vācam cūcruvān aṣṭalā apuṣhpām Ibid. 3 Cf. le vers 2 aussi.

4. Sabhām eti kṛtvaṁ pṛicchamāṇaṁ jesyāmi iti tanvā cūcruvān

5. Na sū sabhā yattha na santi santo na te santo ye na bhāṇanti dhammā Rāgaṁ ca doṣaṁ ca paṭhāya mohaṁ dhammā bhāṇanti, ca bhavanti santo. The Jātaka, vol. 5, p. 509.

même vers (1) Ici le mot *dhamma* ou *dharma* est employé dans le sens de loi. Kautilya emploie le mot *dharmastha* pour désigner un juge (2) littéralement un homme qui se tient sur le terrain du droit. Aussi pouvons-nous conclure avec les auteurs du *Vedic Index* que « The meeting of the assembly for justice may have been more frequent than for general discussion and decision » (3). Mais ce sont là les fonctions de la *sabhā* et non pas de la *samiti* qui est une institution complètement différente. La *sabhā* se distingue de la *samiti* par le fait que tandis que les nobles ou les chefs se réunissent à la *samiti*, la *sabhā* est fréquentée par les prêtres, les savants et les gens « qui effacent les taches » (*kilbisha-spriti*) (4). Un savant védique prie pour obtenir un fils qui soit digne d'occuper une place respectable dans la *sabhā* (5). Un autre désire une éloquence qui convienne à la *sabhā* (6). Tous se réjouissent lorsque le triomphateur d'une des réunions de la *sabhā* ayant gagné la célébrité rentre chez lui (7). Ceci achève de nous montrer les traits distinctifs de cette institution. La *sabhā* était l'assemblée où on tenait des controverses légales et philosophiques et où on administrait la justice.

Il est à noter que la *Manu-smṛiti* emploie le terme de *sabhā* dans le sens de cour de justice. Ce livre définit la *sabha* comme « l'endroit où siègent trois savants versés dans les Védas et un savant possédant la permission du roi » (8). Aussi prescrit-il que l'ordalie du feu, de l'eau etc., ait lieu

1 Na sī sabhā yatra na santi vṛddhā vṛddha na te ye na vadanti dharmam III 18

2 Dharmasthān trayaḥ trayaḥ samātyān P 147

3 Déjà cité en page 80 et 81

4 Sabheyaḥ v prañ bhārata matī dhauā II, 24, 13

Sarve nandanti yaçasā āgatena sabhāsahena askhyā sahbāyah halhi haspriti pitusanit X 71 10 et 8 4 9

5 Sādanyam vidatthyam sabheyam pūtrīpravaṇam I, 91 20

6 Sabhāvati vidatthyā iva sam vāk 1 167 3.

7 Voir X 71 10, *supra*

8 Yaśm n de, c nishidanti viprā vedavidān trayaḥ

Rājnaç cādibhikṛitān vidvān brāhmaṇān tām sabhām viduḥ VIII, 11

dans la *sabhd*, sur quoi il raconte l'histoire d'une ordalie (1) attestant que le feu ne brûle pas même un cheveu d'un innocent. Remarquez enfin qu'il se sert des mots védiques pour désigner le feu comme le gardien et comme le juge du monde entier (2)

1 VIII 116

2 *Satyena jagatah spaśah Ibid Cf Spaśam vicvasya jagatah IV 13 3*

même vers (1) Ici le mot *dhamma* ou *dharma* est employé dans le sens de loi *kantalya* emploie le mot *dharmastha* pour désigner un juge (2), littéralement un homme qui se tient sur le terrain du droit. Aussi pouvons-nous conclure avec les auteurs du *Vedic Index* que « The meeting of the assembly for justice may have been more frequent than for general discussion and decision » (3) Mais ce sont là les fonctions de la *sabha* et non pas de la *samiti* qui est une institution tout-à-fait différente. La *sabha* se distingue de la *samiti* par le fait que tandis que les nobles ou les chefs se réunissent à la *samiti*, la *sabha* est fréquentée par les prêtres, les savants et les gens « qui effacent les taches » (*hlibishaspriti*) (4) Un savant védique prie pour obtenir un fils qui soit digne d'occuper une place respectable dans la *sabha* (5) Un autre désire une éloquence qui convienne à la *sabha* (6) Tous se réjoignent lorsque le triomphateur d'une des réunions de la *sabha* ayant gagné la célébrité, rentre chez lui (7) Ceci achève de nous montrer les traits distinctifs de cette institution. La *sabha* était l'assemblée où on tenait des controverses légales et philosophiques et où on administrait la justice.

Il est à noter que la *Manu-smṛiti* emploie le terme de *sabha* dans le sens de cour de justice. Ce livre définit la *sabha* comme « l'endroit où siègent trois savants versés dans les Védas, et un savant possédant la permission du roi » (8) Aussi prescrit-il que l'ordalie du feu, de l'eau etc., ait lieu

1 Na cā sabhā yatra na santi vṛddhā vṛddha na le ye na vadanti dharmam III 18

2 Dharmasthā trayah trayah smātyāḥ P 147

3 Déjà cité en page 80 et 81

4 Sabheyah viprah bhārato matī dhanā II, 2, 13

Sarve nandanī yaśāś ūgalena sabhāsabena aakhyā sahhāyah hlibishaspriti pitusanīh X 71 10, et 8 4 9

5 Sādanyam vidāthyam sabheyam pūrīcraṇam I, 91, 20

6 Sabhāvati vidāthyā iva sam vāk I 93, 2

7 Voir à 71 10, *supra*

8 Yasmīn de, c nishīdanti viśā vedavidaḥ trayah

Rājāś cādhibikṛtāḥ vidvān brāhmaṇāḥ tām sabhām viduḥ VIII, 11

dans la *sabha*, sur quoi il raconte l'histoire d'une ordalie (1) attestant que le feu ne brûle pas même un cheveu d'un innocent. Remarquez enfin qu'il se sert des mots védiques pour désigner le feu comme le gardien et comme le juge du monde entier (2)

1 VIII, 116

2 Satyena jagatah spaçah *Ibid* Cf Spaçam viçvasya jagatah IV, 13 3

CHAPITRE VI

LA NOTION DE LOI ET L'ADMINISTRATION DE LA JUSTICE

Les Indiens védiques étaient de grands admirateurs de la loi (1) et de la vérité ainsi qu'il ressort du *Rigvéda*. Le mot loi des mots *ritam*, *dharma* et *satyam* est si fréquent qu'il est hors de doute que ce peuple avait des idées bien déterminées sur la loi et sur l'ordre. Le mot *rita* est employé dans les Védas pour désigner la loi ou l'ordre en général. On l'utilise aussi bien pour la loi ou l'ordre de l'univers que pour la législation et l'ordre humain, mais nous ne devons pas oublier que les dieux et même le dieu des monothéistes ont été créés à l'image de l'homme. Les qualités qu'on leur attribue ne sont que des qualités humaines seulement agrandies à leur taille. Lors donc que nous rencontrons la notion de loi ou d'ordre en connexion avec tel ou tel dieu védique nous voyons se refléter clairement dans ces passages les idées de la société védique exagérées jusqu'à certain degré. Quand par exemple Varuna aidé par les Âdityas, protège la loi au moyen de l'ordre (2) cela signifie qu'il est un chef d'Etat et un juge idéal et divin et que comme tel il maintient l'ordre en proclamant et en renforçant la loi. En effet la loi est pareille au soleil qui par la lumière qu'il répand permet de distinguer les bons des méchants. Pour cette raison on prie le dieu Varuna, qui sait le véritable chemin de diriger notre pen

1 X 124 5 Tâ satpatir tâvridhâ ritavânâ jana-jane V 65 2

2 Ritena v çvam bhovanam virâjaitah sûryam â dhatthah d vi citryam ratham V 63, 7

sée (1) et de nous doter (la lumière) qui peut différencier la bonne de la mauvaise. De même Agni détruit le désordre et le chaos en répandant la lumière de la loi et de l'ordre (2). Varuṇa sépare la loi de ce qui n'est pas la loi (3). Sūrya, le dieu du soleil, est la forme visible de la loi (*rīta*) (4).

Rīta était la loi véritable et *anrīta* celle des gens hostiles à cette loi. Nous lisons dans II, 24, 6 (5) « : Ces chercheurs (*vidvāṇas*), lorsqu'ils virent de mauvaises lois, retournèrent sur leurs pas », parce qu'ils étaient des partisans de la loi aryenne. Aussi était-il nécessaire de faire une distinction entre eux. Il y avait des Aryens qui s'opposaient au *rīta*, et Indra est prié de les détruire ainsi que les Dāsas (6). Celui qui changeait son point de vue et suivait la loi des ennemis avait fait *avapada* (7), c'est à dire avait pris un faux chemin, avait fait un faux pas, subi une déchéance.

Rīta est aussi la loi et l'ordre cosmique. Les Hindous védiques croyaient fermement que la création entière était soumise à certaines lois universelles déterminées. Ces lois régissaient les dieux, la matière et l'esprit. Il n'y a aucun moyen d'échapper à leur action. Les rivières suivent la loi de Varuṇa sans flâner ni trêve (8). Le dieu Sūrya repose en paix par l'effet de la loi éternelle, il proclame la loi à son tour afin d'attirer l'attention des habitants (9) ; actuellement dans l'Inde on

1. *Brahmā kṛīṇōti varuṇāḥ gātavidām tam imāhe. Vi śrīṇōti hrīdā matim navyaḥ jñayatā rītam.* I, 103, 15.

2. *Rītam yā agne anrītena hanti. Tam arcisha sphūrjayan jātavedaḥ.* X, 87, 11.

3. *cf. X, 126, 5.*

4. *Rītasya çuci darçatam anikam.* VI, 51, 1.

5. *Te vidvāṇasḥ pratīcākshya anrītā punaḥ yataḥ āśān tat ut tynā āviçam.*

6. *Tvam Tām indra ubhayaṁ amitrān dāsā vritrāṇi āryā ca çura.* VI, 33, 3.

7. *Trādhvam kartā avapadaḥ yajatrāḥ.* II, 29, 6.

8. *Rītam andhavaḥ varuṇasya yanti. Na çrāmanti na vi mucanti etc.* II, 28, 4. voir I, 103, 12.

9. *Rītena devaḥ avitāçam āyate rītasya çṛṅgam urviyā vi paprathe.* VIII, 75 (86), 5.

bat encore le tambour à cet effet. Le fait que la proclamation des lois était très étendue est mentionné souvent (1). Quoique ces textes parlent des dieux l'idée est empruntée à la pratique qui prévalait dans la société de ce temps. Le ciel et la terre sont invoqués pour qu'ils soient fidèles à la loi cosmique éternelle (2). En effet tous les hommes et l'univers entier resplendissent à cause de cette loi cosmique. Aussi est-elle accessible à tout le monde et lui attribue-t-on la qualité de pénétrer partout (3). On dit « O détenteurs d'un grand pouvoir la (votre) loi pénétre partout » « La roue de la loi éternelle continue éternellement de tourner » (4). Nous voyons ainsi que la théorie de l'origine divine de la loi et par conséquent du roi qui en était le gardien et le protecteur existait déjà au temps védique. Cette théorie mettait des bornes au pouvoir monarchique ou oligarchique dans l'Inde antique. Rois et princes devaient en effet se soumettre à ces lois qui étaient éternelles. Indra lui-même observe loyalement la loi (*ritad*) (5) il est puissant par (ses actes qui sont conformes à) la loi. Si les dieux eux-mêmes doivent respecter la loi les chefs d'Etat devaient à plus forte raison suivre leur exemple. Les rois jusqu'à nos jours n'y ont jamais manqué en théorie tout au moins.

Les lois étaient récitées au moment des sacrifices ou d'une assemblée. Un réciteur déclare « puisse la récitation de ces lois divines me rendre heureux, les lois que nous, peuple soutenons ». Pour prouver qu'on ne peut pas se moquer d'elles il rappelle à son auditoire que (6) « le soleil

1. *Ritavānu ritam āghoshatah* *br hat* VII 25 4. *Ī. 131* 4. VII 25 (86) 4; X, 92 4 etc.

2. *Mahī m itasya sādhatāh tarantu piprastu ritam* IV 56 2.

3. *Pravah m itasya gāyate varuṇāya vipā girā* *Mah ksharsu ritam* *br hat* V 68 1. VII 23 4 etc.

4. *Varvanti cakram para dyām ritasya* I 18, 11.

5. *Anriti jātā ritā* II 33 4. *Ritānam ādityam caranādhritam* *rājānam caranān dhr am* IV 1 2 etc.

6. *Piprastu mā tat ritasya pravāsanam devānām yat manushyān aman mahi* *Ī. 131* 4. *t uarān apat ut eti śhryah* X 35 3.

se lève au-dessus de tout le monde et agit comme un espion » pour saisir et punir ceux qui enfreignent la loi. Indra dit : « O adorateur ! Je suis au-dessus de tout le monde, les maîtres (récitateurs) de la loi m'encouragent » (1). Plus loin il dit : « Je respecte ces lois et je punis l'univers. » Le prêtre était à l'époque védique un instructeur de la loi. Ces lois, comme il a déjà été dit, comprenaient les règles et les règlements fixés pour les rites du sacrifice, lesquels n'étaient pour le peuple védique qu'un moyen d'aider les lois bienfaisantes qui favorisaient une mutuelle compréhension et le progrès de l'ordre chez les hommes et les dieux. Nous rencontrons même dans le *Rigvéda* un passage qui rend très probable le fait que le roi était tenu de connaître à fond ces lois universelles. « De son trône, la connaissance de la loi s'illumine ; lui, le taureau mêlé aux vaches, il se leva avec un mugissement puissant et tous les atomes en étoient pénétrés » (2). Ceci signifie qu'Indra proclama la loi à haute voix du haut de son trône et que cette loi pénétra partout. Soma a aussi apporté de nouvelles instructions et pour cela il a dû naturellement tisser le triple fil, qu'il avait entouré des rayons du soleil de telle manière qu'on put distinguer le bien du mal dans sa lumière (3). Si nous lisons *patir janânâm* au lieu de *patir janînâm* qui n'a aucun sens dans ce vers, le sens de la phrase devient plus clair ; elle veut nous donner l'idée que les chefs vinrent vers le peuple (très probablement à la *sabhâ*), afin de l'instruire dans la loi. Cette même idée est contenue dans le vers suivant où il est dit que : « lui, le chef des

1. *Ritâsya mâ pradiçâh vardhayanti âdardirâh bhuvanâ dardarimi.* VIII, 89 (100), 4.

2. *Ritâsya hi sadasaâ dhâtîh adyaut san gârshṭeyâh vṛishabhâh gobhîh ânaḥ. Ut aśishṭâ tavishṭâ raveṣṭâ mahânti cîl sam vivyâca rajânsi.* X, 111, 2 (sam doit être lu sa, lequel désigne Indra).

3. *Sâh śhryasya raçumbhîh pari vyat tanûm tanvânâh trivritam yathâ vîde. Nayan ritasya praçsâh navtyasîh patîh janînâm upa yâti nîh kritam.* IX, 86, 31. Cf. *Kaṇikradan ann panthâm ritasya çukrah vî bhâst amritasya dhâma.* IX, 97, 32

bat encore le tambour à cet effet. Le fait que la proclamation des lois était très étendue est mentionné souvent (1). Quoique ces textes parlent des dieux l'idée est empruntée à la pratique qui prévalait dans la société de ce temps. Le ciel et la terre sont invoqués pour qu'ils soient fidèles à la loi cosmique éternelle (2). En effet tous les hommes et l'univers entier resplendissent à cause de cette loi cosmique. Aussi est-elle accessible à tout le monde et lui attribue-t-on la qualité de pénétrer partout (3). On dit « O détenteurs d'un grand pouvoir la (votre) loi pénétre partout » « La roue de la loi éternelle continue éternellement de tourner » (4). Nous voyons ainsi que la théorie de l'origine divine de la loi et par conséquent du roi qui en était le gardien et le protecteur existait déjà au temps védique. Cette théorie mettait des bornes au pouvoir monarchique ou oligarchique dans l'Inde antique. Rois et princes devaient en effet se soumettre à ces lois qui étaient éternelles. Indra lui-même observe loyalement la loi (*ritarā*) (5). Il est puissant par (ses actes qui sont conformes à) la loi. Si les dieux eux-mêmes doivent respecter la loi, les chefs d'Etat devaient à plus forte raison suivre leur exemple. Les rois jusqu'à nos jours n'y ont jamais manqué en théorie tout au moins.

Les lois étaient récitées au moment des sacrifices ou d'une assemblée. Un récitateur déclare « puisse la récitation de ces lois divines me rendre heureux, les lois que nous, peuple, soutenons ». Pour prouver qu'on ne peut pas se moquer d'elles il rappelle à son auditoire que (6) « le soleil

1. *Ritānau ritam āghoshatah* br hat VIII 25 4 I, 251, 4 VIII 25 (80) 4 X 92 4 etc.

2. *M hi m itasya sādhatāh taranti p prati ritam* IV 56 2

3. *Pra vah m trāya gāyata varuṇāya vipā girā* Mahiksharan ritam br hat V 69 1 VIII 25 4 etc.

4. *Varvati cakram pari dyām ritasya* I 16, 11

5. *Ani pāh ritāh* III 53 9 *Rita ānam ād itam carshasidhratom* rājānam enai anī hr tam IV 1 2 etc.

6. *P partumāt tat ritasya pravācnam devānām yat manushyāh aman* mal I 1 4 *āhit narāh apat ut eti sūryah* X, 35 8

so lève au-dessus de tout le monde et agit comme un espion » pour saisir et punir ceux qui enfreignent la loi. Indra dit : « O adorateur ! Je suis au-dessus de tout le monde, les maîtres (récitateurs) de la loi m'encourageant » (1). Plus loin il dit : « Je respecte ces lois et je punis l'univers. » Le prêtre était à l'époque védique un instructeur de la loi. Ces lois, comme il a déjà été dit, comprenaient les règles et les règlements fixés pour les rites du sacrifice, lesquels n'étaient pour la populo védique qu'un moyen d'aider les lois bienfaisantes qui favorisaient une maternelle compréhension et le progrès de l'ordre chez les hommes et les dieux. Nous rencontrons même dans le Rigvéda un passage qui rend très probable le fait que le roi était tenu de connaître à fond ces lois universelles. « De son trône, la connaissance de la loi s'illumina ; lui, le taureau mêlé aux vaches, il se leva avec un mugissement puissant et tous les atomes en étaient pénétrés » (2). Ceci signifie qu'Indra proclama la loi à haute voix du haut de son trône et que cette loi pénétra partout. Soma a aussi apporté de nouvelles instructions et pour cela il a dû naturellement tisser le triple fil, qu'il avait entouré des rayons du soleil de telle manière qu'en put distinguer le bien du mal dans sa lumière (3). Si nous lisons *patir janânâm* au lieu de *patir janânâm* qui n'a aucun sens dans ce vers, le sens de la phrase devient plus claire ; elle veut nous donner l'idée que les chefs vinrent vers le peuple (très probablement à la *sabhâ*), afin de l'instruire dans la loi. Cette même idée est contenue dans le vers suivant où il est dit que : « lui, le chef des

1. *Ritasya mâ pradīṣaḥ vārdhayaṁte ādardīraḥ bhuvanā dardirimi* VIII, 89 (100), 4.

2. *Ritasya hi sadasaḥ dhītīḥ adyaṁt an gārshṭīyāḥ vṛṣabhaḥ gobhīḥ ānaḥ. Uti atīṣṭhāt taviṣṭheṇa ravēṇa mahānti cit sam vivyāca raśānsi.* X, 111, 2 (sam doit être lu sa, lequel désigne Indra).

3. *Saḥ sūryasya raśmibhiḥ pari vyat tantum tanvānaḥ trivṛtām yaśhā vīde. Nayan ritasya praśisāḥ navīyasaḥ patīḥ janānām upa yāti nīh-kṛitam* IX, 86, 31. Cf. *Kaṁkṛadeṁ anu panthām ritasya cūkraḥ vi bhāst amṛitasya dhāma.* IX, 97, 32

rivières le chef du ciel poursuit la voie de la loi en proclamant à haute voix la loi » (1)

Ritam yan signifie accomplir une tâche imposée par la loi (cosmique) « Les rivières accomplissent la tâche qui leur est imposée par Varuna » (2) Les Indiens védiques usent fréquemment des expressions « traverser » ou « suivre un chemin », quand ils parlent de la loi, de la vie etc. Cela est dû aux circonstances dans lesquelles ils vivaient. Il était très difficile à cette époque de se rendre dans un village ou dans une ville quelconque sans exposer à de sérieux dangers so-
vie (3) et ses braves aussi adressent-ils généralement des prières pour avoir une route bonne et sûre et c'est pour cela que revient si souvent l'expression « dans la voie de la loi » (4) Les gens qui suivaient la voie de la loi étaient appelés *saiats* ou hommes qui suivent la loi. Varuna suit la loi ou connaît la loi (*ritatan*) (5) Il en est de même pour Agni et Indra. Le peuple aussi suit ou connaît bien la loi. Les femmes sont censées la connaître (6) elles sont *ritavaritā*. Une très intéressante relation nous montre Indra cohabitant avec une femme Dāsa d'origine et la recouvrant grosse. Cette femme est représentée comme une compagne coquetterie pour Indra parce qu'elle est vierge sombre (brune) jeune et connaît la loi arvenne (7) Soma fait des actions saintes dans la voie de la loi (8)

1 *Rājā a adī ānām parate patik d vāh ritasya yāt pathibh ā kanī kradat Sakasradbhrah parī śleysta harih punānah vācam janayan upavasuh.* IX 86 33

2 II 28 4 *Vo r p 6, n 3*

3 *Mā v dan paripanthinaḥ ye āsidentī dampaḥ* V 8 3a I 129 9 VIII 68 15 X 11 5 etc

4 *Ritasya pathā nama ā vivāse* V 31 2 *ambah supathānayanti* VII 60 6 *ritasya panti ām na taranta duh kr tāh* IX 53 6 etc

5 *M trā* — — — — —
6 *Ritā* — — — — —
vanitā r — — — — —

7 *Prā* — — — — —
r tajnāh — — — — —

8 *Asr gram indavah patī ā dharmam ritasya sugriyah* IX 7 1



Le mot *dharma* ou *dharman* signifie dans le *Rigveda* un support et, par dérivation, une coutume ou une loi de la société qui soutient et maintient celle-ci « Je fais l'éloge du père, détenteur (*dharmānam*) d'une immense force » (1) dit Agastya. Le mot est dérivé de la racine *dhri* c'est-à-dire « porter, soutenir ». Graduellement on se mit à l'employer pour désigner la coutume ou la loi, sans qu'il perdît toutefois sa signification originale. Nous lisons que Mitra et Varuṇa sont « les protecteurs de la loi et que leurs voies pour accomplir la loi sont les véritables » (2). C'est ainsi qu'est qualifié également Agni (3). Dans le chant du joueur, il est dit que le jeu des dés est conforme à la loi, comme le soleil, parce que ses règles ne peuvent être violées par l'officier de police et parce que le roi s'incline devant elles (4). Nous voyons que le Soma dirige la loi, parce que tout le monde s'appuie sur le travail qui est ordonné à chacun par lui (5). Et de même que dans le *Mahābhārata* Yudhisthira dit que sa « suprême force réside seulement dans ses actions conformes à la loi » (6), nous voyons qu'Indra est « puissant en raison de ses actions qui sont en conformité avec la loi » et qu'il triomphe ainsi de ses ennemis (7). Ainsi le mot *dharma* prend le sens de la loi. De plus il est employé souvent dans le sens de *rīta* ». Mitra et Varuṇa font resplendir l'univers par la loi » (8) « En donnant du nectar aux dieux,

1. Pitum na sloham mahā dharmaṇam taviṣṭam. I, 187, 1.

2. Ritasya yama āhī tishthalhah ratham satyadharmāṇa. V, 53, 1.

3. Rīta īhīstaya ā gata satyadharmāṇa adhvaram V, 51, 2.

4. Devah tva savitā satyadharmā Ugrasya cit manyave na namante rājā cit ebhyaṇ namah it kṛhoti. X, 34, 8

5. Viśvāḥ yasya vrate janah dādāhā dharmaṇah pateh. IX, 35, 6

6. Dharmas tu nītyam mama dharma eva mahābalah śatru nivarhaṇāya. V, 30, 47.

7. Ā yātu indrah svapatih madhya yah dharmaṇā tātujānah taviṣṭam. X, 44, 1.

8. Rītena viśvam bhuvanam vi rājatha. 5 64, 7.

le dieu du feu ne violait pas les anciennes lois » (1) « Le ciel et la terre devinrent solides par l'action de la loi de Varuṇa » (2) « Les Aṇvins sont accompagnés par la loi » (3) Les gens qui violaient ces lois sont également mentionnés (4)

Dharma est aussi la loi de la société. On dit « Par la loi tu deviens ami » (5) *Mitrā* et *Varuṇa* sont décrits comme incitant le peuple avec la loi (6). On trouve dans l'*Atharva-veda* « tu es par la loi ma femme et moi ton mari » (7). Le *Petersburger Wörterbuch* donne le mot *Dharmapatni* comme étant dérivé du *Rigveda* X, 85 26.

Le mot *dharma* désigne la charge légale d'un magistrat dans le texte suivant « pendant l'assemblée du peuple, lorsque l'ancien exerce sa magistrature » (8). Un autre magistrat est désigné comme *dharmaadhyakṣa* (9). Ce mot est employé plus tard pour désigner un juge, il semble avoir eu à peu près la même signification aux temps védiques. Il est employé pour désigner un chef du peuple (*ṛājan*) lequel était, comme *Varuṇa* un juge suprême. Nous avons ici un mot de plus à mettre à côté de *madhyamaṣṭi*. A l'époque classique le roi ou chef d'Etat dans l'Inde était aussi le juge suprême. Il est permis de penser qu'il en était de même à l'époque védique. Ces fonctions sont encore attribuées ailleurs au chef d'Etat mais en d'autres termes « O ! *Duta* des dieux tu as conquis des milliers (d'hommes)

1 Agniḥ hi devān amṛtān duvāsyajātā dharmaṇī sanātā na dādu-
shat III 3 1

2 Dyāvāprithivī varuṇasya dharmān viśvakṣhite ajare bhūritasā
VI 20 1

3 Mitrāvaruṇāntaṁ uta dharmavapīna VIII 3 13

4 Ime cetārah anṛtasya bhureḥ VII 60 5

5 Vratā devā ām manushāḥ ca dharmabhiḥ III 60, 6

6 Vratena atha dhravakṣemā dharmān yātayat janān. V 22 2

7 Patni tvam asi dharmān āham grāhapatiḥ tava XIV 1 51

8 Takṣhaḥ pūti manasā cetasā vā jyeṣṭhīnasya vā dharmān
kṣhoh anke IX 97 25

9 Viśām rājānam adbhutam sōhi akṣham dharmānām Ixam
VIII 43 24

et tu encourages la loi » (1). Comme nous verrons, le *dīta* était aussi un magistrat qui avait dans ses attributions différentes charges, y compris celle d'un juge. Il existait un mot *ritayan* qui signifiait créer l'ordre ou renforcer la loi universelle. *Ritaci* désigne quelqu'un qui prononce un verdict de culpabilité, ou qui porte la loi à la connaissance du peuple (coupable). On chante : « O Agni ! Toi seul tu connais le remède pour (cette violation de) la loi, ô publicateur de la loi » (2). Et dans un autre passage il est dit à propos d'Agni : « O publicateur des lois, lorsque tu nous considères avec faveur et lorsque tu nous mels sur le droit chemin ? » (3) Ce mot ressemble tout à fait à *ritaci* (4) dans la phraséologie légale des Indiens védiques. Ces deux termes désignent quelqu'un qui punit un criminel en lui faisant connaître son crime et en le rappelant au respect du devoir qui lui est prescrit par la loi.

* * *

Le *Rigvéda* nous donne très peu de renseignements sur la manière dont les criminels étaient punis et la justice administrée. Cependant nombre de mots et de strophes indiquent que les Hindous védiques possédaient un système de juridiction qui contient déjà en germe tout le développement moderne. Il existait une police : des détectives et des espions l'aidoient à maintenir la société dans l'obéissance à la loi et à l'ordre. Le *jivagrih* (5) était un officier de police qui poursuivait les criminels et leur faisoit avouer leurs fautes ; ce

1. Voir p. 79, n. 4.

2. *Tvam cit nah çamyā agne ayañ ritasya bodhi ritaci su-ādibh.* IV, 3, 4.

3. *Kadh cikativah abhi cakshase nah agne kadh ritaci yālayāse* V, 3, 9.

4. *Sah ritaci ritasya brahmanah patih druhah nantā mahā ritasya dhartari.* II, 23, 17.

5. *Yat smāh vājayan aham oshadibh hante ādadhe. Ātmā ykshmayā naçyati purā jivagrihā yathā.* X, 97, 11.

même fonctionnaire était sans doute chargé de l'exécution des châtimens¹ Cela peut se déduire de I, 97, II « Cette drogue que je tiens dans la main tue l'âme de la phiti-ne, de même qu'un officier de la police qui trouve (un criminel) » Le mot *dūta* n'est pas employé seulement pour désigner un messenger ou un intermédiaire qui transmet les nouvelles, mais aussi pour dire un detective Le dieu du feu pense pour « connaître toutes les actions du peuple » (1) et dans III, 55, 9 et 10 Agni est représenté « comme un vieux detective (expérimenté) qui voit avec ses yeux l'intérieur des choses et prend différentes formes » (2) Il connaît tous les peuples et tous les modes Dans X, 19, 12 le mot *dūta* est évidemment employé pour désigner un magistrat du département de la police (peut être du service des recherches criminelles) car ces « chiens » ont de « grands nez pour sentir les délits, ils sont cruels, parce qu'ils ne peuvent être satisfaits qu'après avoir ôté la vie à des hommes, et ils poursuivent l'espèce humaine » (3) Ces qualités ne laissent aucun doute quant à leur profession Les *dūtas* étaient donc des agents chargés de protéger les faibles contre les attaques des forts ou des méchants C'est pourquoi ils sont appelés par le peuple (dans les moments de besoin) (4) Ils paraissent toujours prêts à répondre à cet appel aussi prie-t-on les Aṇvins « de se rendre bien vite aux sacrifices à l'instar de ces agents » Leur prévenance à l'égard du peuple provenait probablement du fait qu'ils étaient payés par souscription publique et toujours dans la crainte de perdre leur poste ou une partie de leur solde s'ils traitaient les membres de la

1 *Dūtam vah viśvavedasam havjāvāham* II 8 1

2 *Ni veveti palitāḥ dūtaḥ āsu anitā mahān carati roṇanena. Vapṛṇṣhi bībhṛat abhi naḥ vi cahitā mahat devānāṃ sauratvam ekam* III 55 9

Viśnuḥ gopā paramam pāti pāthiḥ priyā dhānuḥ amṛtā dādhanāḥ. Agniḥ tā viśvā bhuvanānūveda *Ibid* 10.

3 *Urōṇasau udumbāṇau yamaṣya dūtau carataḥ janam anu*

4 *Dūta iva havjā janyā puruṣā* II, 39 1.

société avec cruauté on injustice Cette coutume de payer des gardiens ou agents de police avec des contributions publiques en nature a survécu jusqu'à nos jours dans différentes parties de l'Inde

Roth et Grassmann traduisent ainsi les derniers mots du vers X 97, 11 ci-dessus « Es bangt ihn vor des Häschers Griff » (1), Zimmer (2) croit cependant que le mot *jivagrābh* peut se rendre par « Verfolger » et est d'avis que la traduction de Roth nous justifie pas Or, d'un autre côté du *Rigveda* il appert que la racine verbale *grābh* était un terme juridique, signifiait « arrêter quelqu'un pour un crime quelconque » Il est dit que « Çunahçopa fit appel à Varuṇa lorsqu'il fut arrêté (*grābhītaḥ*) » (3) Cela vient à l'appui du rôle que nous avons attribué au *jivagrābh* comme magistrat de la police, chargé d'arrêter les criminels

L'expression *spāça* était également employée dans différents sens Ce mot désigne principalement un espion qui suit partout les mouvements du peuple Dans les forêts et dans les villes au milieu du peuple il devait être toujours prêt à protéger les habitants contre les dangers, et sa qualité particulière était de garder l'incognito (4) Toujours actif, non trompeur niert, ils avaient des yeux qui voyaient à l'intérieur des choses et cherchaient à assurer le bien-être des hommes (5) Ils ne restaient jamais longtemps dans le même endroit et avaient l'œil sur les malfaiteurs, même la nuit (6) Ils étaient tenus probablement, de même que les

1 Rigveda 1 II p 3-2 Petersburger Wörterbuch a traduit ce passage tout à fait comme Grassmann

2 Alt indisches Leben p. 180

3 Çunah çepah yamahvat grābhītaḥ sahasmānṛājā varuṇaḥ m imokta I, 2, 12

4 Spāçaḥ dadhā heoshadhīshu vikṣha rādhaḥ yataḥ animiṣham rak shamājā II 6r, 3

5 Ishiedāḥ adruhaḥ spāçaḥ su-ācaḥ audrīçaḥ nricakṣasah IX, -3

6 Cf Te grāmāṇām adhykṣhāṇām ca çaucāçacam vidyuh kaulīlyam Arthaçārṇam p 210-211

6 Na tīhīhanti na nimīhanti ete devānām spāçaḥ iha ye çraṇāḥ, X 10, 8

dutas de se porter à l'aide des gens chaque fois qu'on les appelait. Ils étaient les protecteurs des innocents (1). Il res- sort des passages cités qu'ils avaient aussi un certain pou- voir judiciaire (2) et pouvaient décider sur les affaires de peu d'importance. Ils prononçaient leurs décisions en faveur des « *adabdhās* » ou ceux qui n'enfreignent pas la loi. Ils ne perdaient jamais de vue leur but qui était d'assurer une prospérité permanente et de faire disparaître « l'obscurité ». Cette obscurité est le chaos créé par l'injustice que le *spāṣa* fait disparaître et qu'il remplace par la lumière de l'or- dre (3). Dans ce sens la comparaison de *sūrya* (le soleil) et du *spāṣa* est fort appropriée. Dans le même vers nous voyons que ce fonctionnaire a toujours un œil sur toutes les sortes d'activité du peuple. Ils (les *spāṣas*) devaient naturellement être présents aux foires, aux fêtes et aux bains (4). Ils surveil- laient les gens de mauvaises mœurs, rendaient des décisions dans les cas de vol, d'escroquerie, de coups et blessures etc., et ils venaient aussi à l'aide de ceux qui s'étaient égarés sur le chemin pour les aider à rentrer chez eux. Leur charge ne se bornait pas aux devoirs précités. Ils avaient aussi le con- trôle de l'activité de tous les membres de l'Etat védique et étaient autorisés à juger les cas qui leur étaient soumis pen- dant leurs voyages. Leur poste était regardé comme chargé de responsabilités. Parfois ils étaient les conseillers du chef d'Etat (5) qui devait être le juge suprême. Il existait un

1. *Prati spāṣaḥ va sraja tūṛṇa tamah bhava pāyuh v chaḥ asyāḥ adab- dhah* IV 4. 3 Cf. *pāyuh* avec le mot *paḥ* qui était employé pour l'agent de sécurité d'un village au moyen âge dans l'Inde et est encore en usage aux Indes du nord et dans le Népal.

2. *Apām upasthe mah śūḥ aṁr bhūḥata viṣaḥ rājānam upa tasiḥ* *viṣm yam* VI 8 4.

3. *Tam aṁa aḥr ūvan tamase v pr ce dhruvakṣemā anavasyantah artham Tam sūryam har aḥ sapta yāvāḥ spāṣam viṣvasya jagataḥ vāhanti* IV 13 3. Cf. Manu cité en p. 83 n. 2.

4. *Adi tyāḥ aṁa hī khyata adu kṛtīḥ iva spāṣaḥ Sutrīham arvalah yathā anu nah neshathā sugam anekasah vah ūṭayah* VIII 47 11.

5. *Bibhrat d āpām biraḥyayam varuṇah vasya n h nṛyam* Pari *spāṣaḥ* *ni sedure* I 25 13.

agent pour assurer l'ordre et la paix qu'on appelait *vispaça*. Il s'occupait, semble-t-il, plutôt de la moralité du peuple que de son activité. Agni est représenté comme le *vispaça* de ceux qui désirent léser ou injurier les autres, ainsi que de ceux qui trament de mauvais projets (1).

~ Zimmer exprime l'opinion que dans les temps védiques il existait un magistrat appelé *vidvânsa*, d'après lui précurseur du *khojî* que l'on trouve encore aujourd'hui au Pandjâb (2). Je ne vois aucune raison pour considérer les *vidvânsa* comme des fonctionnaires civils chargés de rechercher le bétail volé, ils sont aussi des « experts » qui connaissent les sciences sacrées, lesquelles étaient naturellement sciences secrètes. Par exemple, dans I, 164, 4 nous lisons : « qui vit le premier-né n'ayant des os supporté par celui qui n'a pas d'os, là où (apparaît) sur la terre la vie, le sang et l'âme ? Qui peut aller vers l'homme versé dans cette science secrète pour lui poser cette question » (3) ? Or ce mot s'emploie généralement pour celui qui connaît soit les sources secrètes de la richesse, soit celles des biens volés. Les Angirâsas s'emparèrent des grandes richesses des Pâûis qui étaient cachées dans une cave ; ils étaient *vidvânsa* et découvrirent la cachette des Pâûis (4). Dans ce texte *vidvânsa* désigne ceux qui découvrent les secrets, et s'emparent ainsi des richesses cachées d'autrui. Evidemment ces richesses se composaient de vaches ; à l'instar des *khojîs*, les Angirâsas auraient trouvé le chemin de l'étable secrète grâce aux traces laissées par les pas (5). Les

1. *Viçvât rîrikshoh uta vâ nîntsoh abhîntâm asi hi deva viçvât*, I, 189, 6.

2. *Alt-indische Leben*, p. 183. Les *khojîs* sont des spécialistes employés pour chercher le bétail volé ou égaré. En suivant les traces de pieds du bétail ils réussissent à dépister les voleurs.

3. *Kah dadarça prathamam jâyamânâ amthanvantam yat anisthâ bibharti Bhûmyâh asuh asrik âtmâ kva svit kah vidvânsam upa gât prastutam etat*, I, 164, 4.

4. *Abhinakshantâh abhi yo tam Anaguh nidhim pañinâm paramam guhâ hitam. Te vidvânsah pratikshya anritâ punah yatah ô âyan*, II, 21, 6.

5. *Yûyam asmabhyam dhishanabhyah parî vidvânsah viçvâ naryâñi khotanâ*, IV, 36, 8.

dieux *Ribhus* sont les connaisseurs de toutes les jouissances terrestres (cachées aux hommes) Eux ces connaisseurs, montrèrent le chemin secret qui mène les dieux à l'immortalité (1) Les *Açvins* agissaient comme de véritables *Lhojfs* en montrant à Vandana les richesses qui avait été cachées (2) Indra et Agni connaissent les richesses cachées (3) On chante « Celui qui ne connaît pas le chemin pour obtenir certaines connaissances secrètes est requis de se rendre auprès de celui qui possède cette science, et quiconque n'est pas initié dans cette branche reçoit également le conseil d'aller trouver l'homme versé dans cette science » (4) Ces experts et les *Lhojfs* (souvent les deux fonctions étaient cumulées par une même personne) étaient grandement respectés et bien rémunérés (5) Il est difficile de dire si cette profession était, comme celle des messagers, des officiers de police, des espions, etc., une charge publique Nous croyons raisonnable d'admettre que c'était une profession privée comme celle des prêtres Ils n'avaient que peu à faire avec les recherches des crimes comme tels, ils aidaient simplement le peuple et les nobles à découvrir les traces des biens qui leur avaient été volés Celui qui prétendait être versé dans la science secrète demandait sans doute une rétribution de « ceux qui recherchaient les vérités secrètes » ainsi que de ses disciples (*acetaḥ*) Les *vidvānsas* recevaient probablement une part des objets volés une fois découverts, en tout cas il existait des gens qui exerçaient ce métier, comme il résulte de VI 44, 14 (6)

1 *Vidvānsaḥ padā guhyāni kartāna yena devāsaḥ amṛitatvam ānuçuh* X 53 10

2 *Yat v devāsaḥ nidhīm iva apagūḥam ut darçatāt ūpathuḥ vanda nāya* I 116 11

3 *Patiḥ kirasya rādhasaḥ vidvānsā gītvaṇaḥ tamā* V 86 4

4 *Vidvānsau it durāḥ pricchet a vidvān nithā aparaḥ acetaḥ* I 120 2

5 *Yā vidvānsā śuvānaḥ vām it nāḥ vidvānsā manna vocetaḥ adya Pra ārcat dayamānaḥ yuvākuḥ* *Ibid* 3

6 *Sam pūṣaṇ vidvānā nāya yeh unjasaḥ anuçānāi Yā eva idam iti bravaḥ Śāyāṇa dit anuçānāi naahīdravyapṛāṣṭyapāyamupadiçati*

* * *

Les commissaires exécutifs de la justice et les détectives aidèrent à enlever les épines (de la société) suivant l'expression employée aux temps de Kuntalyo (1), et à maintenir le peuple dans le respect des lois. Quoique les *spasas* fusseot autorisés à juger les cas de minime importance, la session régulière de tribunal était toutefois tenue dans l'assemblée de la ville ou du village (2). L'une des principales occupations de ce corps étoit probablement de prendre des dispositions au sujet des affaires judiciaires. Ludwig voit dans les termes *Kilbishasprit* et *mama-satya* les mots primitifs de la terminologie juridique alors en usage (3). Le terme *Kilbishasprit* désigne celui qui réfute une fausse accusation mise à la charge de quelqu'un par le plaignant. Les débats judiciaires, les témoignages ou les procès étoient désignés sous le nom de *mama-satya*. La traduction littérale du terme signifie « ma vérité », ou bien « ma revendication est juste » (4). Le vers X, 42 4 doit signifier alors « O Indra ! On jure par toi oon dans la bataille (*samitā*) ce mot est employé pour une sorte de duel) alors qu'on se reconte pour résoudre ses litiges ». Aussi le texte X, 71, 10 décrit-il un homme qui lutte pour obtenir la suprématie sur tous les autres dans la science des questions légales (5). Tous ses amis célèbrent sa gloire lors qu'il sort vainqueur de ses compétiteurs dans l'assemblée. Cette victoire lui donne le privilège d'assumer les fonctions (*Kilbi-*

1 P 200 *kañtaka śodhana*. Le mot *anrikshara* est tout à fait un synonyme du terme *kañtaka śodhana*. Cf l'anthā *anriksharah* 2 27 6 *Anriksharāh rijavah santa panihā* X 85 23

2 *Sabliā* était la cour védique. Elle a gardé ce caractère jusqu'à ce temps récent. Voir Manu 8 47 Cf ch V

3 *Śukla veda* vol III p 234 235 — *śantasi ānā vi hyayante samike* *hil* 1, 10.

shasprit) , sans doute cette charge lui fait gagner de l'argent et on reconnaît à ce magistrat une compétence d'arbitre dans d'autres litiges et disputes. L'aptitude à cette fonction paraît avoir été l'érudition nécessaire pour obtenir le poste de juge. Ce juge était assisté par une cour de jurés dont les membres étaient *varuṇa* et n'avaient pas de mauvais sentiments, possédaient de bonnes qualités des regards pénétrants et pouvaient déterminer le caractère d'un homme sur son seul aspect extérieur (1). Un poète chante à propos de leur jugement : Les hommes sages et de talent purifient (considèrent bien) leurs jugements de même que le corps est purifié après avoir passé par un crible aux milliers de trous (*torrents*) (2).

Ces conseillers ne violaient jamais la loi et n'étaient pas ignorants de leur métier (3). Prompt à décider dans les cas d'espèce ils étaient les protecteurs des gens qui ne violaient pas la loi. *Varuṇa* lui-même du juge védique s'élevait parmi les conseillers vêtu d'une robe d'or (4). Son pouvoir de protéger les autres se reflétait sur lui et il avait le don de voir tout et partout afin d'assurer le bien du peuple (5). Il maintenait fermement la loi (6). Il était strict dans l'administration de la justice et disait des paroles cruelles (dans ses décisions) même si elles déchiraient le cœur (7). Comme une montagne il ne s'écartait jamais de la voie légale même lorsqu'elle était difficile à suivre et la loi était censée reposer sur lui (8). Il était puissant très savant et ses connaissances

1. *To ādityāśrī uravah gabi trāh adat dīśasā dīpsantāh bī trī akṣāh antah paçyanī vry nā uta sādhu sarvata rājābhyah paramā cit anti* II 30 3

2. *Sahasradhāro vatale pavitra ā vācam punanti kavayah manishinah* I 1 23 7 Cf. *Ā. tyāśasā sucaçrīh dhārapūtāh avr jina anavadyāh arishāh* I 27 2

3. *Sant spāçah odadbhāh amūrāh* VI 67 5

4. Voir I 25 23 p. 94 n. 5

5. *Kadā kalatrāç jam narām ā varuṇam karāmahe* Mr Ikāya *urukakṣasam* I 25 5

6. *Dhr tavratah id d* 6 et 8

7. *Aparaktā hr dayavidhāh cit* I 24 8

8. *Tyc hi kam parvate na çritāni apraçyutāni dīśadbhah vratāni hr* 28 9

étaient sacrées (1). Il était intelligent entre tous. Il connaissait des centaines et des milliers de remèdes pour corriger les criminels (2) et des prières étaient adressées en son nom (*sumati*) (3). Sa position était très considérée et même les malfaiteurs n'osaient pas le molester, car son caractère était entre les hommes le plus irrépréhensible (4). Il était appelé tuteur du peuple (*Viçvâhâ*) parce qu'il administrait les châtiements (5), mais bienfaiteur (*sukratu*) parce qu'il rendait la vie facile et agréable (6). Le juge Varuṇa, revêtu de ces qualités, siégeait dans son palais pour resplendir et « de là cet homme intelligent et érudit scrute toutes sortes d'étranges sujets, les morts qui ont passé et ceux qui vont venir » (7). Quoique cette description soit celle d'un juge divin, elle est si on la réduit à des proportions plus modestes, tirée d'une scène de la vie réelle (8). Ce juge ou plutôt ce chef de la justice était toujours assisté par les conseils des juges ou jurés qui, semble-t-il, formaient un cercle autour de lui (*parinisheduh*) (9) et c'est la raison pour laquelle il était appelé aussi *madhyamaç*, celui qui est assis au milieu. Copon-dant le vers X, 97, 11 semble impliquer que ce nom était encore employé pour désigner les officiers de police qui exécutaient leurs rôles comme « l'herbe qui monte d'une partie

1. Tvam viçvasya medhira divah ca gmaḥ ca rājaṣi. I, 25, 20.

2. Çatam te rājan bhiaḥājah anhasram urvi gabhītā. Sumatī te astu. I, 24, 9.

3. *Ibid.*

4. Na yam dipsanti dīpaavaḥ na dṛuhvāṇaḥ janānām Na devam abhi-mātayaḥ. I, 25, 14

5. Sa naḥ viçvāḥ sukratuḥ ādityaḥ supatīhā karat. *Ibid.*, 12.

6. Nishasāda dhṛitavrataḥ varuṇaḥ paśtyāsu ā Sāmṛājyāya sukratuḥ *Ibid.*, 10.

7. Atāḥ viçvāni adbhutā cikītvān abhi paçyati. Kṛitāpi yā ca karivā. *Ibid.*, 11.

8. The true gods of the Veda are the glorified human beings, inspired with human motives and passions, born like men, but immortal. Vedic Mythology par Macdonell, p. 2

9. I, 25, 13, p. 94, n. 5.

à une nutre et d'une jointure à une nutre » (1), et qui remplissaient souvent les fonctions « de juges de session assis au milieu des jurés » Ces officiers sont comparés aux remèdes qui font disparaître les maladies de toute les parties du corps, de même les juges font disparaître les crimes, ces maladies del Etat et de la société

Plus tard mais toujours aux temps védiques on rencontre le mot *grāmyaśādin* (2) pour juge de villoge, tandis que le juge en général était appelé *praçnaināh* et *pratipraçna* (3) Dans le *Rigveda* *pratiçru* paraît signifier « entendre un cas » Voruna est requis « d'entendre un cas dans son chemin, c'est à dire probablement, pendant sa tournée » (4) Son rôle est ici celui d'un *madhyamaçi*

* * *

Le *Rigveda* ne nous donne aucun renseignement sur la procédure habituelle des cours Par certains mots et certaines comparaisons nous pouvons nous faire quelques idées à ce sujet L'accusé est arrêté (*grābhita*) (5) lié à un poteau de bois avec une corde qui entoure son corps trois fois Le texte dit même que des cordes liaient les parties supérieures, inférieures et le milieu du corps (6) Zimmer est d'avis que ce châtiment était infligé généralement au criminel à l'endroit même où il avait été saisi, les mains encore tachées de sang

1 *Yasya ośhadhā prasarpatha angam angam paruḥparuḥ Tatah yakṣmam vi bādhadhve ugraḥ madhyamaçi iva*

2 *Grāmyavād* n apparently means a village judge in the *Yajurveda* His *Sabhā* court is mentioned in the *Maṭṭrāyaṇī Samhitā* and elsewhere *Vedic Index* vol I p 245

3 *Ibid* II 41

4 *Sa yāminī pratiçrudhī* I 25 20

5 *Pra vaḥ ekaḥ mīmaya bhūti āgaḥ yaī mā pītā iva kṛtāvam çaçāsa* *Āre pāçāḥ Āre aghāni devāḥ mā mā adhi pūre vim iva grābhishā* II 29 5 Cf I 24 12 et 13

6 *Ut nīlamam varuṇa pāçam aīmat ava adhamam vi madhyamam çrethaya* I 24 15

Mais cette opinion n'est pas appuyée par le Rigveda. L'accusé était attaché à un poteau après avoir été arrêté et attendait ainsi son jugement. Çunahçepa arrêté, triplement attaché au poteau, supplie Varuṇa et Mitra, de le faire relâcher (1). Il ressort du vers II, 29, 5 (2), que le pèbre avait une famille à se charger et fut arrêté parce qu'il ne pouvait abandonner ses enfants. Aussi est-il dit « facile à arrêter ». De la première ligne de ce vers qui dit : « J'ai seul souffert pour de nombreux crimes, lorsque tu châties comme un père ma faute d'avoir commis des frondes », on peut induire que les criminels dont le passé était chargé pouvaient être arrêtés de nouveau comme suspects.

Ensuite le cas était porté devant le juge. Peut-être existait-il, dès le temps du *Rigveda*, des défenseurs et des accusateurs, quoiqu'ils ne soient nulle part mentionnés dans ce texte. Dans le *Yajurveda* nous rencontrons les noms *prachin*, *abhiprachin* et *prachavivak* qui, d'après les auteurs du *Vedic Index*, peuvent être comparés aux trois parties d'un procès civil (3). Vasishtha dans le *Rigveda* déclare : « O Verune ! Je plaide parce que j'ai besoin de voir (de connaître) mon crime et je vois chez l'homme érudit (l'expert) pour discuter à ce sujet » (4). Il appert que ces termes *pricch* et *vipricch* ont été empruntés au vocabulaire juridique dont dérivent les mots *prachna* et *viprachna*. Ou bien le mot *vipricch* signifie inviter les témoins (*cikritushah*) à dire la vérité sur l'affaire. Dans l'*Atharvaveda* un témoin est appelé *jnatar* (5) et *Cikritana* désigne également « celui qui sait ». Cependant l'interprétation que nous proposons ne peut être

1. Çanañçepaḥ yaṃ śveta gṛibhitaḥ triśu ādityaṃ drupadeśu bad-
dhaḥ. Ava enaṃ rāja varuṇaḥ asrajaṃ vidvān adabdhāḥ vi mumuktu
pācān. *Ibid.*, 13.

2 Pour le texte voir p 100, n. 5.

-- mi ciklūshah viprieccham,
ibhyam varuṇah hrīṣṭe.

étayée par aucune autre citation en raison du manque de livres à ce sujet. Par la seconde moitié du vers précité : « Tous les étudiants me disent la même chose dans cette affaire ton unique culpabilité est d'avoir encouru le mécontentement de Varuṇa », deux points sont éclaircis. Les juges avaient souvent un parti pris et les cas judiciaires étaient discutés et commentés par tout le village ou toute la ville. Si Sāyaṇa a raison (1), les Ādityas ou jurés étaient appelés « à parler en faveur d'une partie spéciale ». Il n'est pas douteux que l'achat des juges et des jurés au moyen de présents se pratiquait. « Lui qui donne aux chefs d'Etat aux détenteurs des lois, lui que ses partisans font prospérer continuellement, lui le donneur de la richesse, le fameux, le réputé, il se rend à l'assemblée en chariot » (2). Le peuple védique qui savait si bien flatter les dieux devait certainement avoir flatter les membres du tribunal. Presque tous les hymnes dédiés à Varuṇa en témoignent (3). Il existait aussi d'après Zimmer (4) des gens qui parlaient en faveur d'une partie ou de l'autre et le terme qui signifie plaider la cause d'une partie est *adhivru*. Cette coutume de plaider la cause des autres était largement pratiquée, aussi bien l'une des fonctions les plus importantes du prêtre n'était-elle pas de plaider devant les dieux la cause de ses fidèles paroissiens ?

Les Brahmanes ou prêtres étaient dès les temps védiques exempts des châtiments et sans aucun doute ils revendi-

1. Sugaḥ hi vaḥ aryaman mitra pañihāḥ anriksharah varuṇa sādhuḥ asti. Tena ādityāḥ adhi vocata naḥ yacchata naḥ duḥ parihānam śama. II 27 §. Asmākaṁ alhivocata Adhivacanam pakṣh pātena vacatuṁ kuruta. Comm. de Sāyaṇa.

2. Yaḥ rājabyah śtanibhyah dadāce jam vardhayanti pūshṭayah ca nityāḥ. Śaḥ revān jāli prathamah rathena vasudāvā vīdatheshu praśataḥ. Ibid. 12.

3. Alt. Indisches Leben p. 181.

4. Parā riṣā savi adha mathritāni mā aham rājan anyā krātana bho jam. II 29 §.

Dhritaveśāḥ āi tyāḥ īśi śrāḥ āre mat karā rahasā. I 2 āgāḥ. II 29. I Cf. II 25 §.

qualent leur droit à ce privilège. Vasiṣṭha affirme que Varuṇa lui parla de la sorte : « O possesseur des richesses intellectuelles ! exempts de châtimement capital sont trois fois sept choses (ou noms) » (1), et il fait valoir son droit à ce privilège spécial des Brahmanes. Il dit (2) « O toi qui pardonne même à ceux qui ont perpétré un crime ! nous sommes exempts du crime devant Varuṇa. O Varuṇa et ses conseillers, nous sommes votre partisans et propageons votre loi ; protégez-nous toujours de votre approbation. »

Des innocents (*anāga* ou *anēhas*) (4) étoient acquittés (*mur*) (3) Ceux qui avaient été orrétés étoient souvent libérés sans avoir subi la question. L'expression védique est « délier les liens » (5). Le terme employé pour rendre un jugement semble être, d'après Śāyaṇa *prati-ṣru* (6). Il est dit : « O Varuṇa, écoute l'appel que je t'adresse à haute voix. Tu es le plus intelligent parmi toute la population du ciel et de la terre. Rends ton jugement Dêle les liens (qui nous attachent) en haut, en bas et au milieu pour l'amour de notre vie ». Comme *pratipraṇa* est le nom d'un juge, sa décision peut évidemment être appelé *pratiṣravaṇa* et nous voyons dans le texte précité que ce sens convient parfaitement.

1 Uṛḍha me varuṇaḥ me dhīrāya triḥ sapta nāma aghnyā bibharti. Vidyān padasya guhyā na vocat yugāya viprah uparāya cīkṣhan VII, 87,4 Medhīrāya signifie un homme lequel possède la seule richesse d'intelligence. Ce mot était employé pour les prêtres ou Brahmanes qui pouvaient payer les impôts ou les contributions volontaires pas avec de l'argent mais avec leur intelligence. Au temps classique au lieu de medhīrāya on emploie le terme *tapodhana* Manu II 241 et *Tapobhīrādhyā vibhavaḥ daridra* Buddhacarita par Aśvaghoṣa I, 61.

2 Yā mṛṣayāti cakruṣhe cit āgaḥ vāyam syāma varuṇe hṇāgāh. Anu vṛatāni adīteḥ rāhantaḥ yūyam pāta avasībhūḥ sadā nah. Ibid. 7.

3 Ibid. devān. VI, upa kṣell

VIII, 67, 14, etc.

5 I, 249. VII 88, 7 etc.

6 Iṣam me varuṇa ṣṛudhi bhavam adya ca mṛṣaya Tvām avasyuh ā cake I, 25, 9. Sa yāmāni prati ṣṛudhi. I, 25, 20 Ut ultamam mumugdhi nah vi pācam madhyamam, Ava adhamāni jīvaṣe II 21, 21.

élayée par aucune autre citation en raison du manque de textes à ce sujet. Par la seconde moitié du vers précité « Tous les étudiants me disent la même chose dans cette affaire ton unique culpabilité est d'avoir encouru le mécontentement de Varuna » deux points sont éclaircis : les juges avaient souvent un parti pris et les cas judiciaires étaient discutés et commentés par tout le village ou toute la ville. Si Sâyana a raison (1) les Âdityas ou jurés étaient appelés « à parler en faveur d'une partie spéciale ». Il n'est pas douteux que l'achat des juges et des jurés au moyen de présents se pratiquait « Lui qui donne aux chefs d'Etat aux défenseurs des lois lui que ses partisans font prospérer continuellement lui le donneur de la richesse le fameux le réputé il se rend à l'assemblée en chariot » (2). Le peuple védique qui savait si bien flatter les dieux devant certainement savoir flatter les membres du tribunal. Presque tous les hymnes dédiés à Varuna en témoignent (3). Il existait aussi d'après Zimmer (4) des gens qui parlaient en faveur d'une partie ou de l'autre et le terme qui signifie plaider la cause d'une partie est *adhibru*. Cette coutume de plaider la cause des autres était largement pratiquée, aussi bien l'une des fonctions les plus importantes du prêtre n'était-elle pas de plaider devant les dieux la cause de ses fidèles paroissiens?

Les Brahmanes ou prêtres étaient dès les temps védiques exempts des châtimens et sans aucun doute ils revendi-

1. *Sugah hi vah aryaman mitra panthâh anriksharah varuṇa sādhuḥ asti Tena ādityāḥ adhi vocata noh yaschata nah duh parihan tom çarma* II 27 6. *Asmākam ahi vocata Adhi vacanam paksh pātena vacanam kurata* Comm. de Sâyana.

2. *Yah rājābhyah ritanibhyah dadāça yam varādhayanāṁ pūstayanah ca nityāḥ Sah revān jāti prathamah ratheva vasudāḥ vidadtheshu prah çastah* Ibid 12.

3. *Alt-indisches Leben* p. 181.

4. *Parā rikā asv adhe mathellāṁ anu adhe rājan aryaḥ ar tana dāo jam* II 28 9.

Dīr tavatāḥ ādityāḥ isi irih āre mat karta raḥ asū iva āgah II 29 1. Cf. II 28 6.

quaient leur droit à ce privilège. Vasishtha affirme que Varuṇa lui parla de la sorte : « O possesseur des richesses totales, exempt du châtim. capital sont trois fois sept choses (ou noms) » (1), et il fait valoir son droit à ce privilège spécial des Brahmanes. Il dit (2) « O toi qui pardonnes même à ceux qui ont perpétré un crime ! nous sommes exempts du crime devant Varuṇa. O Varuṇa et ses conseillers, nous sommes votre partisans et propageons votre loi ; protégez-nous »

Ceux qui avaient été enrêlés étaient... (3)
 La question. L'expression védique est « délier les liens » (5). Le terme employé pour rendre un jugement semble être, d'après Śāyaṇa *prati-gru* (6). Il est dit : « O Varuṇa, écoute l'appel que je t'adresse à haute voix. Tu es le plus intelligent parmi toute la population du ciel et de la terre. Rends ton jugement. Délie les liens (qui nous attachent) en haut, en bas et au milieu pour l'amour de notre vie ». Comme *prati-pracna* est le nom d'un juge, sa décision peut évidemment être appelé *prati-racna* et nous voyons dans le texte précité que ce sens convient parfaitement.

1. Uti me varuṇah me bhikṣva triṇ sapta nāma aghnyā bhikṣat.
 Vitrā padasya gubhā na vocat yugāya viprah uparāya cikṣan VII.
 2. Me bhikṣya signifie un homme lequel possède la seule richesse d'in-
 telligence. Ce mot était employé pour les prêtres ou Brahmanes qui pou-
 vaient payer les impôts ou les contributions volontaires par avec de
 l'argent mais avec leur intelligence. Au temps classique au lieu de
 me bhikṣya on emploie le terme *tapodhana* Manu II. 241 et *Tapobhikṣya*
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...
 23. ...
 24. ...
 25. ...
 26. ...
 27. ...
 28. ...
 29. ...
 30. ...
 31. ...
 32. ...
 33. ...
 34. ...
 35. ...
 36. ...
 37. ...
 38. ...
 39. ...
 40. ...
 41. ...
 42. ...
 43. ...
 44. ...
 45. ...
 46. ...
 47. ...
 48. ...
 49. ...
 50. ...
 51. ...
 52. ...
 53. ...
 54. ...
 55. ...
 56. ...
 57. ...
 58. ...
 59. ...
 60. ...
 61. ...
 62. ...
 63. ...
 64. ...
 65. ...
 66. ...
 67. ...
 68. ...
 69. ...
 70. ...
 71. ...
 72. ...
 73. ...
 74. ...
 75. ...
 76. ...
 77. ...
 78. ...
 79. ...
 80. ...
 81. ...
 82. ...
 83. ...
 84. ...
 85. ...
 86. ...
 87. ...
 88. ...
 89. ...
 90. ...
 91. ...
 92. ...
 93. ...
 94. ...
 95. ...
 96. ...
 97. ...
 98. ...
 99. ...
 100. ...

où on exécutait les contrats étaient considérés comme sacrés. Il est dit de Soma « qu'il se rend au lieu convenu afin d'exécuter les termes du contrat, qui est le nombre de toute loi et justice (1) ». Dans X 89 9 Indra est invoqué afin qu'il aiguise ses armes pour punir « les mauvais caractères » qui agissent contre Mitra (les gens amis), Aryaman (les amis iotimes) contre un contrat et contre Varnā (symbole de la justice) (2). Cela montre à quel point un contrat était revêtu d'un caractère sacré. Les dieux dans les textes précités — représentants divins des fonctionnaires terrestres chargés de veiller à l'exécution des contrats — sont les témoins et les gardiens des conventions.

Il nous faut enfin, pour finir dire quelques mots des malfaiteurs. Les principaux vices de la société védique semblent avoir été le goût des boissons fortes, le jeu, et la prostitution, qui vont bien de compagnie. Geldner donne de nombreux synonymes de prostituées et il est d'avis que « Es gab sicher ein grossartiges Hetärenwesen wie im späteren Indien, denn sonst wäre jener Vergleich undenkbar » (La comparaison à laquelle il fait allusion est celle avec l'Ushas ou Aurore). La passion du jeu était si profondément enracinée chez les Indiens Védiques qu'ils devaient avouer « Même lorsque j'ai pris la décision de ne plus jouer, je cours à la maison de jeu aussitôt que j'entends le bruit des dés bruits, de même qu'une femme, en amour illicite avec un homme, se rend au rendez-vous ». Cette passion ruinait les joueurs, ils se voyaient tentés de tricher et réduits à contracter des dettes ou à commettre des vols. La nuit Harzel dit avec justesse « An bösen Menschen fehltes in alten Indien nicht und wie die Vergleiche zeigen war es vor allem der

1. Somaḥ jigāti gātaviḥ devānām eīl niḥ kṛitam. R̥tasya yonim āsadam III, 62 13.

2. Pra ye mitram pra aryamaṇam duḥ evāḥ pra aṇ gīraḥ pta varuṇam minanti. Ni anitreshu vadhata Indra tumram vṛshan vṛshāṇam aruṣham cīṭhī.

Dieb, vor dessen Handwerk man sich hüten musste ». (G. u. M. i R., v. p. 100). Dans le *Rigveda* I, 42, 2, 3, et 4 Pâshan est supplié d'écarter du chemin les hommes qui ont des mauvaises pensées (*agha*), les bandits ou les loups (*vrika*), les criminels endurcis (*duhçeba*), les bandits cachés dans une embuscade (*paripanthinah*), les petits voleurs (*muçlvân*), les trompeurs (*huraçcit*), ceux qui se plaisent à commettre les mauvaises actions (*Dvayâvin-agaçaansa*).

... qui s'enorgueillissaient de leurs méfaits...
 le texte dit : « Ce sont des voleurs qui se plaisent à suivre les traces (?) de *Druha*, ils sont les ennemis de la société (*ripavah*) et ne pensent qu'à leur nourriture. Dans leur cœur ils méprisent les dieux et ne pensent pas à respecter les chants (sacrés). « Les honnêtes gens (*pâhaçaansa*) sont les victimes de leurs mauvais tours » (VII, 104, 2, 4 et 9), et c'est pour les protéger qu'il avait fallu de bonne heure élaborer tout l'appareil judiciaire que nous venons de décrire.

CONCLUSION

Au cours de cette brève étude de la société védique, il nous semble avoir montré que les conditions économiques et politiques n'étaient pas exactement telles qu'on a cru jusqu'ici. Résumons les points principaux sur lesquels notre opinion nous paraît différer des idées habituellement reçues.

Les Pañis n'étaient pas des non-Aryens. Ils sont traités, dans le *Rigveda* exactement comme ceux des Aryens qui n'étaient pas soumis aux prêtres et négligeaient les observances religieuses.

Les Aryens védiques connaissaient le mer, et leur marine marchande était développée. Où, jusqu'où ces hardis navigateurs ont-ils conduit leurs vaisseaux ? Rien ne nous permet de le préciser.

Il nous semble pouvoir admettre l'existence d'une véritable monnaie d'échange, *Nishka*, *hiraṇya* et *candra* étaient des pièces d'or ainsi qu'en témoignent l'usage fréquent de ces mots au pluriel et l'emploi fait postérieurement des mots *nishka* et *hiraṇya*.

L'hymne X, 47 nous montre qu'à l'époque védique postérieure, on avait déjà des idées très précises non seulement sur le pouvoir de l'argent, des richesses et des trésors, mais encore sur la manière de les utiliser dans l'administration publique ou privée. La science de la *vārtā* (économie sociale) est déjà relativement avancée à cette époque.

Le terme *rājan* (traduit par tous les savants védiques par « roi ») ne signifie pas exactement un roi, mais plutôt :

celui qui brille, qui se distingue, un supérieur, un chef (1). Un *samrât* n'est pas un souverain suprême mais un chef d'Etat qui partage le gouvernement avec d'autres (*samrât*). Plusieurs passages nous attestent l'existence d'une dyarchie. Les dyarques étaient égaux. Ils gouvernaient ensemble et se soutenaient mutuellement.

En ce qui concerne les assemblées politiques, le mot *samiti* indique non pas une assemblée quelconque, mais une sorte de « conseil supérieur de la guerre » où l'on réglait toutes les questions militaires (2). Le mot *sabhâ* désigne une cour de justice, et *sadana* (*ritasya*) le lieu où se tenait cette cour (3). La *sabhâ* est aussi une assemblée où l'on discutait des questions de jurisprudence, de philosophie, de rites et rituels, etc.

Quant à l'administration de la justice, les tribunaux paraissent bien établis et les sujets y ont souvent recours. Les chefs qui sont en même temps les juges sont aidés par des défectives (*cara* et *spaça*) et des agents (*dûta*), comme à une époque plus tardive.

Plus on étudie le *Rigveda*, plus on y découvre en germe et souvent même dans un état de développement assez avancé, les doctrines économiques et politiques exposées dans les écrits ultérieurs, notamment dans l'*Arthashastra* et le *Mahâbhârata*. Citons, par exemple, le devoir qui incombe à un roi de saisir les biens de ceux qui se montrent indignes pour les distribuer parmi les méritants (4). Notons surtout la phrase : *viçvaposham rayim* (5) (la richesse qui nourrit tout le monde),

1 *Indra pra râjasi kshitiâ* *Mahân apârah ojasâ* VIII 6, 26
Rayîh virâjati dyumân IX, 5 3

2 La phrase « *asmarye vidatheshu* » semble être un synonyme de *samiti*. On dit « *Vayam asmarye vidatheshubhûâm vajam râyâ ahasah* » pour *martân* V, 3 6

3 Voir IV, 9 2 et V, 7 2 supra p. 79-81.

4 *Sah satpatîh çavasâ hanîi vritram agne viprah vi pañeh bharti*
vâjam Yam ivam parçatiâ ritajâta râjâ sajocâhâ neptâ apâm âinoshi
VI 13 3

5 *Uta viçvapusham rayim* I 161 22 *Upa mah yâtam açvina râyâ*
viçvapushâ aha VIII 26 7

idée qui sert de base à la doctrine économique de Brihaspati. Pour lui, la société ne prospère que si elle est fondée sur la *vârta* (1) (agriculture, élevage, commerce) parce qu'ainsi tout le monde est établi sur la richesse (2). Enfin « la richesse qui s'accroît par la richesse » (*reval rayih*) (3) est une idée rigoureuse que l'on retrouve souvent plus tard.

Étudier les premiers développements des doctrines économiques et politiques dans le milieu même qui leur a donné naissance, tel a été notre but. Nous espérons avoir fait saisir l'intérêt d'une telle recherche et montré combien elle aide à la compréhension de la civilisation indienne ultérieure. Mais le champ de travail reste immense. Souhaitons seulement que notre contribution soit utile à ceux qui s'y engageront.

1 Karmabhûmicyam râjon niho vârtâ prâsasyate, *Krishir vâsiljya gorakham çilpâni vividhâni ca. Mohâbhârata*, XII, 167, 11, *Vârlâmulo hyayam lokah*, *Ibid.*, XII, 68, 25.

2 *Dhanamûlam jagat. Darhaspatya Sâtrâm (Arthaçâstram)*, VI, 10.

3 II, 2, 6.

- GRASSMANN (H) — Rig Veda übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Zwei Theilen Leipzig, 1876.
- Wörterbuch zum Rig Veda Leipzig 1873
- GRIFFITH (Ralph T H) — *The Hymns of the Rig Veda translated* by, 2 vols Benares, 1896 et 1897.
- *The Hymns of the Atharva-Veda* Benares, 1893
- GRISWOLD (H de W.) — *The God Varuṇa in the Rig Veda* Ithaca N-Y, 1910.
- GUÉPINOT (A) — *Recherches sur l'origine de l'idée de Dieu d'après le Rig Veda* Lyon, 1900
- GUNTHER (H) — *Arischer Welthönig und der Helland* Halle, 1924
- HABERLANDT (M) — *Der altindische Geist* Leipzig, 1887
- HARDY (E) — *Die vedischbrahmanische Periode der Religion des alten Indiens nach den Quellen dargestellt* Münster: W. Aschendorff, 1893
- HAYBELL (E B) — *The History of Aryan Rule in India* London, 1918
- HEBTEL (J) — *Die Himmelstiere im Veda und im Awesta* Leipzig, 1924
- HILLENBRANDT (A) — *Vedische Mythologie* Breslau 1891 et deuxième édition du vol I 1927
- *Altindische Politik* Jena, 1923
- *Varuṇa und Mitra* Breslau, 1877
- HIRTZ (A) — *Gleichnisse und Metaphern im Rigveda* Leipzig, 1890
- JAYASWAL (K P) — *Hindu Polity* Calcutta, 1926
- JOURNAT DEBOSSEL (G) — *Vedic Antiquities* London 1922
- LAHA NARENDRA NATHA — *Inter State relations in Ancient India* Calcutta, 1920
- *Studies in Indian History and Culture* Calcutta 1921
- LUDWIG (A) — *Rigveda übersetzt mit Commentar und Einleitung* von 6 Bände Prag 1876-1883
- MACDONELL (A A) — *Vedic Mythology* Stuttgart, 1897
- MACDONELL (A A) et KEITH (A B) — *Vedic Index of Names and Subjects* 2 vol Oxford 1912

- MAITRA PANCHANANA — Prehistoric India its place in the world's
cultures Calcutta 1923, 2^e édition, 1927
- MASSON-OURSSEL (P.) — Esquisse d'une Histoire de la Philosophie
Indienne Paris, 1923
- MAX MÜLLER (F.) — The Sacred Books of the East (Edited by).
Vol 2, 14, 22 et 33 Oxford, 1879 1910
- India What it can teach us London, 1899
- MEYER (J J) — Das altindische Buch vom Welt und Staatsleben
Vol I Hannover, 1925, vol II-VI Leipzig, 1926 1927
- MOOKSRIJER RADHA KUMUDA — Local Government in Ancient India.
London, 1920
- NEISSER (W) — Zum Wörterbuch des Rigveda Leipzig, 1924
- OLDENBERG (H) — Die Religion des Veda Berlin, 1894
- Vedaforschung Stuttgart, 1905
- Rigveda, Textkritische und exegetische Noten Berlin, 1909
et 1912
- PISCHEL (R) UND GELDNER (Carl Friedrich) — Vedische Studien
Stuttgart, 1888, etc
- PRAFULLACHANDRA BOSE — Indo Aryan Poetry during the period of
the Rig Veda Première édition Allahabad, 1919 et deu
xième édition London 1925
- RAGOZIN (Z A) — Vedic India as embodied in the Rig-Veda
London, 1895
- RAPSON (E J) — The Cambridge History of India Cambridge, 1922.
- SCHREIBLOWITZ (I) — Aisches im alten Testament Königsberg, 1901
- SCHREMAN (L) — Philosophische Hymnen aus der Rig und Athar-
vaveda Sanhitā Strassburg, 1887
- SCHROEDER (L von) — Mysterium und Mimus im Rigveda Leipzig,
1908
- SIEG (E) — Die Sagenstoffe des Rigveda und die indische Itihāsa-
tradition Stuttgart, 1902, etc
- THOMAS (F W) AND BHAGYADATTA — Bārhaspatya Sūtram Lahore,
1921
- ZIMMER (H) — Alt indisches Leben Berlin, 1879

BIBLIOGRAPHIE DES LIVRES SANSKRITS

- Atharvaveda samhita* : herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney Berlin 1855
- Âpastambiyam Dharmasutram* edited with a translation and notes by Georg Bühler Ph. D. Bombay 1892
- Âyāranga-Sûtra (the)* edited by Hermann Jacobi London 1832
- Rig Veda Samhita* with the commentary of Sâyanâcârya edited by Max Müller F. Oxford 1890-1897
- Rigveda (Hymnen des)* herausgegeben von Th. Aufrecht Zweite Auflage Bonn 1877
- Ashtadhyayi Brahmana* I edited with notes and translation by M. Haug Bombay
- Kautiliya Arthashastra* edited by R. Shama Sastri B. A. Mysore 1909
- Gautamadharmasutram* edited by H. N. Apte (A. S. S.) Poona 1910
- Chandogya Upanishat* Anandâçrama series Poona 1910
- Jatakas (the)* edited by Fausboll London 1893
- Taittiriya Brahmana* with the commentary of Sâyanâcârya edited by Râjendralala Mitra Calcutta 1883
- Varada Smriti* Edited by Julius Jolly Calcutta 1893
- Varukta (Jaska's)* sammt den Vaghnantaras herausgegeben und erläutert von Rudolph Roth Göttingen 1842 1845
- Partisistha of the Alarcate la (the)* edited by George Melville Boling and Julius von Negelein Leipzig 1909
- Buddhakarita of Asvaghosha* edited by Cowell Oxford 1893
- Mannasa* Nitik Nirnay Niray Press Bombay 1920
- Mahabharata* Calcutta 1831 1839
- Raghuvansa* par Kâlidâsa Bombay 1905
- Râmâyana* édité par Augustus Guilelmus Schlegel Bonn ad Rhenum 1838 etc
- Çatapatha Brâhmanâ* edited by Weber A. Berlin and London 1855
- Sartadarçanasangraha* Poona (A. S. S.) 1910

INDEX ALPHABÉTIQUE

- Agastya, 22 n., 89.
 Agni, 26, 33 n., 41, 42, 44, 45, 68, 70, 85, 88, 89, 91, 92
 Agha, 107, (-çansa), 15 n., 107.
 Angirasa, 54, 95.
 Atkam (Hirañyayama-), 27.
 Atharvaveda, 51 n., 62 n., 71 n., 77, 80 n., 90, 101.
 Adabdhā, 94
 Adeva, 14.
 Adhībru, 102.
 Anāgah, 103.
 Anindra, 14.
 Anukramañikū, 16 n., 66
 Anelias, 103.
 Anyavrata, 14.
 Apaciti, 104.
 Apavrata, 14.
 Apām Napāt, 47.
 Aprā, 28 n.
 Abhjavartī Cāyamāna, 68
 Ayajya, 14.
 Ayas, 24
 Arjuna, 25, 53.
 Artha, préface, 17, 18.
 Artham (ityasi-), 17.
 Arthaçāstra (m), 13, 18, 50, (Bārhaspatyam-) 53 n., 57, 58, 59 n., 110.
 Aryama, 106.
 Arāvā, 14.
 Avapada, 85.
 Avrata, 14.
 Açvina, 38, 92.
 Ahardriça, 35
 Adityas, 64, 65, 67, 68, 84, 102, 104
 Āpastamba, 12, 59 n., 104 n.
 Ayārāngasūta, 65.
 Arya, 14.
 Indra, 23 (Epouse de), 24, 31, 32, 34, 35, 36, 42, 44, 45, 50, 57, 58, (Vaiṣṇava-), 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 74, 78, 80, 85, 86, 87, 88, 89, 97, 105, 106.
 Upamā 60.
 Upaniṣat 47(chândogya-), 57.
 Ushās, 27, 32, 42, 45, 106
 Rūṇa, 104, (-cit), 91, 104 (-yā), 104 (-yāva), 105.
 Rita (m), 51, 84, 85, (-yam), 88 (vān), 88, 89 (Ritacti), 91 (Ritayan), 91.
 Rihhu, 96.
 Rishi, 14, 50, 52
 Ekam, 68, 69.
 Aśvina Kavasha, 50
 Kaśya, 38.
 Kāldāsa, 60.
 Kibishasprit, 79 82, 97.

- Kula, 72 n
 Kṛishṇa, 21
 Kautalya, 49, 51 n, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 78, 97, 105
 Kauṇapadanta, 52
 Kshatram, 65
 Kshatravidyā, 57
 Kshatriya, 59, 60, 71, 73
 Kshema, 74
 Kshetrapati, 21.
 Kshetrasyapati, 21.
 Khamtram, 22 n
 Gaṇa, 75
 Gaṇapati, 72
 Gavishā, 43.
 Gavishārah, 44
 Gṛtsamada, 73
 Gribhita, 100
 Gotram, 43.
 Gopati, 23 n, (Janānām), 23, 43
 Gopā, 23 n
 Gautama, 104
 Grabh, 93. (gribhita), 93
 Grāma, 71, (Jita), 71, (San-) 71
 Grāmañi, 70, 71
 Grāmyavādīn, 100
 Grāhi, 28 n
 Gharma, 25
 Candra, 47, 48, 109
 Candramā, 48 n
 Caya, 104
 Cara, 64, 110
 Carāṇavyūha, 57
 Carshañi, 21
 Cikāna, 101
 Cikṛtushah, 101
 Jātaka, (Bavara) 39 n, 40, 81
 Jātavedas, 41.
 Jāti, 72 n
 Jivagrābh, 91, 93
 Jnātār, 101
 Tapodhana, 103
 Traśadasyu, 21, 66, 67.
 Trasadaśyus, 68
 Dakṣiṇa, 71
 Daṇḍa, 59, 61
 Daṇḍanti, 49, 57, 59
 Dasyu, 33, 42, 52
 Dānastuti, 22, 33, 54
 Dāsa, 14, 31, 33, 85, 88
 Dirghataras, 13, 35
 Divaṣṭi, 79
 Divodāsa, 46
 Duḥṣeṇa, 107
 Dāta, 64, 90, 91, 92, 94, 110.
 Devanid, 14
 Devaheṭaka, 14
 Dorayāñi, 65.
 Druha, 107
 Dvaśāsin, 107.
 Dvāṭa, 66
 Dvā, 89
 Dhamma, 82
 Dharma, 12, 53, 54, 72 n, 82, (-sitha) 82, 88, 89, (Dharma-ñām), 89, 90 (Dharmādhyaksha) 90, (patni), 90
 Dharmasutram, 12, 12 (Vasishtha), (Gautama-), 59
 Nāvala (Samudriyah), 24
 Nishika, 46, 48, 109
 Nishkriti, 105
 Pañ, 35
 Pañ, 17, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 64, 90, 109
 Patir (-Janānām), 87, (Janānām), 87
 Parāvrīyam, 100
 Parulsheduh, 99

- Paripanthinah, 107.
 Paçupâ, 23 n.
 Pâka, 15, (-çansa), 15 n., 107.
 Pakena manasâ, 15 n.
 Priccha, 101 (vi-), 101.
 Prithn, 68.
 Piçna, 51, 53.
 Purnpanthas.
 Pûshan, 33, 34.
 Prajâpiti (Purameshtin) 13,
 80.
 Pratipraçna, 100, 103.
 Pratiçravaña, 103.
 Pratiçru, 100, 103.
 Praçna (-vivâk), 100, 101,
 (vi-), 101.
 Praçnin, 101, (Ahhi-), 101.
 Bahhru, 23, 69 n.
 Buddhacarita, 103.
 Bekanâta, 35.
 Brihn, 30 n., 34.
 Brihaspati, 16, (Lankya-), 16,
 17, 45, 51, 53, 54.
 Brâhmaña (Çatapatha-), 47,
 49 n., 60, (Altareya-), 62.
 Bhaga, 44.
 Bhnradvâja, 34.
 Bhujyn, 39.
 Maghavattama, 34.
 Maghavân, 34, 68, 72.
 Mañdala, 21, 48, 73.
 Madhyamaçi, 79, 90, 99, 100.
 Manu (Manou), 12, 61, (sâ-
 varña-), 71, 103.
 Manyus, 14.
 Mantra (h), 78 n., (Jyeshtha-
 ca-), 78 n.
 Mantriparishat, 77, 78.
 Maruts, 23, 26, 39, 45, 72.
 Mahâbhârata, 39, 51 n., 53, 57,
 58, 59, 60, 61, 72 n., 89, 110.
 Mahâvañija, 39.
 Mitra, 35, 65, 67, 89, 90, 101.
 Muc, 103.
 Mushivân, 107.
 Medhirâya, 103 n.
 Yajamâna, 34.
 Yajurveda, 101..
 Yâtrâ, 17. (Loka-) 17.
 Yâska, 35.
 Yudhishthira, 60, 61, 89.
 Rajata, 25.
 Rajas, 25.
 Rayih (Revat-), 50 n., 111.
 Rayim (Viçvaposham-), 110.
 Rasâ, 31 n.
 Raj, 62.
 Râjan, 62, 63, 69, (Jyeshtha-),
 72 n., 76, 77, (Vicâm-), 90,
 110.
 Râjânah, 77.
 Râjânâ (Dvan-), 65.
 Râmâyâna, 48, 72 n.
 Ripavah, 107.
 Rukma, 48.
 Rndra, 44.
 Rnçama, 23, 69 n.
 Vañik, (Vankn-) 17, 31, 36.
 Varatra, 27.
 Varnâ, 35, 82, 63, 64, 65, 66,
 67, 68, 70, 84, 85, 88, 89,
 90, 93, 98, 99, 100, 101,
 102, 103, 104, 105, 106.
 Vavra, 21.
 Vasishtha (-Dharmasûtra), 12,
 38, 103, 104 n.
 Vâmadava, 32.
 Vârtâ, 49, 51, 109, 111.
 Vâlakhilya, 23 n.
 Vidatheshn (Samarye-), 110 n.
 Vidvânsah, 85, 95.
 ~ Vi-Pañ, 36.

- Vipakṣi, 36.
 Vipakṣyamah, 35.
 Viśvak, 28 n
 Viśvak, 74, (-Marutur-), 74, (-yud-
 hma), 74, 76
 Viṣṇu, 69, 70.
 Viśvāh vrāh, 75.
 Viśvāh, 99.
 Vriha, 107
 Vri, 105.
 Vritra, 64, 67.
 Vritrahā, 64 n
 Vriṣhākapi, 24, 71.
 Vaiṣya, 30, 71
 Vrata, 72, 75.
 Sangir, 105
 Sangha, 71.
 Saipati, 57.
 Satya, 84, (Mama-), 97.
 Sadana (Ritasya-), 110
 Sadah, 66.
 Sadma, 79.
 Saptagn, 49, 50, 51, 52, 53, 54.
 Sabbā, 61, 76, 77, 78, 79, 80,
 81, 82, 83, 87, 110.
 Sam, 67.
 Samiti, 71 n, 76, 77, 78, 82,
 110.
 Samika, 97.
 Samuddavañja, 39.
 Samudra, 37, (Pārva et Apara),
 37.
 Samrājā (Dvā-), 66
 Samrājai, 69.
 Samrāt, 67, 68, 69, 110.
 Samhitā, 21.
 Savarṇa, 71.
 Sahasramushka, 68.
 Sahasrāksha, 78.
 Sāyāna, 23 n, 35, 41, 46 n., 48,
 50, 69 n., 71, 78, 96 n.,
 102, 103
 Sindhu, 31, (Sapta) 37, 40
 Sukrato, 99.
 Sukrite paraspā, 65
 Samati, 99.
 Suvārṇam, 47, 48. /
 Suviryam, 41.
 Sūkta, (Nāsadīya), 13, 41.
 Sūtra (Bandhāyana-dharma),
 p. 12, 46
 Sūri, 31, 68
 Sūrya, 85, 94
 Senā, 75.
 Sēnani, 75.
 Soma, 32, 33, 36, 39, 45, 89,
 70, 87, 88, 89, 105, 106
 Spāṣa, 64, 93, 94, (Vi-), 95, 97,
 110.
 Smṛiti, 46, 72 n, (Nārada-)
 81, (Manu-) 82, 104.
 Svarāt, 69
 Çatamāna, 47
 Çardha, 75
 Çastrāñivah, 59.
 Çaçlyasi, 33
 Çukram (-hirañyam), 48.
 Çuuañcepa 93, 101.
 Çauneka 57.
 Çreūl, 72 n
 Harmya, 105
 Hirañya (m., 45, 46 (-Pīṣṭa), 46,
 47, 48, (-çakala) 49 n, 109.
 Hirañyastūpa, 32
 Hiraççit, 107.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.....	9
INTRODUCTION.....	11

PREMIÈRE PARTIE

Les Conceptions économiques.

CHAPITRE I. — L'industrie.....	21
CHAPITRE II. — Le Commerce.....	30
CHAPITRE III. — Nature et destination de la richesse.....	41

DEUXIÈME PARTIE

Les Conceptions politiques.

CHAPITRE IV. — Les chefs de l'Etat védique.....	57
CHAPITRE V. — Les assemblées védiques.....	76
CHAPITRE VI. — La Notion de loi et l'administration de la justice.....	84
CONCLUSION.....	109
BIBLIOGRAPHIE.....	113
INDEX.....	117

3389 — Impr Josse et Cie 15, rue Racine, Paris — 723

*

1